Vermischte Philosophische Schriften

des

H. Hemsterhuis.

Zweyter Theil.

Aus dem Französischen übersetzt.

Leipzig,

bey Weidmanns Erben und Reich. 1782.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

V.

Sophylus

oder

von der Philosophie.

Te Dea, te fugiunt venti, te nubila coeli
Aduentumque tuum, tibi suaueis daedala tellus
Submittit flores, tibi rident aequora Ponti,
Placatumque nitet diffuso lumine coelum.

(Erschienen, zu Paris im Jahr 1778.)

Sophylus
oder
von der Philosophie.

Sophylus und Eutyphron.

Sophylus.

Es ist doch wirklich eine gute Sache um die Philosophie!

Eutyphron.

Meynen Sie? — Warum denn das?

Sophylus.

Warum? Weil sie uns die Wahrheit kennen lehrt, — weil sie von Vorurtheilen uns befreyt, — weil sie uns, genau, die Gränzen zeigt, bis wie weit wir es in Kenntnissen bringen können.

Eutyphron.

Das räum' ich ein; aber sie ist auch noch schön, weil sie das Ganze so wohl, als uns selbst reicher macht; sie zeigt uns unbekannte Länder von einem unermeßlichen Umfange.

Sophylus.

Was Ihre unbekannten Länder betrifft, guter Freund, — das sind eingebildete leere Räume! — Glauben Sie mir! Und gerade deswegen ist die Philosophie schön und gut, weil sie diese Mährchen vernichtet. Ihre unerschütterliche Grundlage ist die Erfahrung; und über die hinaus giebt es keine Wahrheiten mehr.

Eutyphron.

Ich bin gänzlich ihrer Meynung. Nur eine auf Erfahrung gegründete ist, ohne Widerrede, die einzige gute Philosophie. Aber, wie vielerley Arten von Erfahrung giebt es nicht!

Sophylus.

Ich kenne nur eine einzige Art; diejenige, die wir durch unsre fünf Sinne machen. — Kennen Sie mehrere?

Eutyphron.

Ihnen die reine Wahrheit zu gestehen; so gab es eine Zeit, in welcher ich gerade eben derselben Meynung war; aber ich bin hierüber andern Sinnes geworden, und so sehr andern Sinnes, daß ich, wenn ich an meine damalige Niedrigkeit mich erinnere, mich meiner schäme.

Sophylus.

Nun, so wünsch' ich Ihnen zu Ihrer gegenwärtigen Höhe Glück. — Aber, wär es denn nicht erlaubt, die Festigkeit der Leiter zu prüfen, auf welcher sie so verwunderungswürdig hoch hinauf gestiegen, daß sie itzt ganz eine Lufterscheinung sind? — Wer hat Ihnen denn diese Leiter gemacht?

Eutyphron.

Ich selbst, mein Freund; und ich bin sehr überzeugt, daß alle Menschen, welche des Nachdenkens fähig sind, sich eine eben dergleichen Leiter machen können. — Aber, eigentlich ist es keine Leiter. Wissen Sie, wie die Spinne über einen breiten

ten Fluß, mit vieler Gemächlichkeit, sich hinüber bringen kann?

Sophylus.

Ich erinnere mich dessen nicht.

Eutyphron.

Sie führt einen äußerst dünnen Schleim bey sich, diesen treibt sie durch zwey kleine Oeffnungen mit der größten Gewalt heraus. So bald er an die Luft kommt, wird er dicker und zum Faden, der, vom Winde weggeführt, sich an irgend einen entfernten, an dem andern Ufer des Stromes befindlichen Baum hängt. Nun ist die Leiter fertig. Unsre Spinne kommt sicher hinüber; beobachtet Alles, was sich ihr auf ihrem Wege zeigt, und fängt Fliegen und Wasserinsekten, von welchen sie vorher keine Vorstellung hatte. — Je dünner, reiner, und dem Luftgeist ähnlicher der Schleim ist, je länger kann der Faden werden, und je leichter kann er sich, mit Hülfe eines günstigen Windes, an die Gipfel der höchsten Berge hängen.

Sophy-

Sophylus.

Aber, was hilft uns hier der Faden einer Spinne? Sie vertrauen sich doch diesem Faden nicht an, armer Eutyphron?

Eutyphron.

Der Schleim der Spinne, mein Freund, ist der schlichte Menschenverstand, oder Menschensinn, von welchem alle Menschen einen größern oder kleinern Theil besitzen. Wenn er sehr fein, und rein, und gut beschaffen ist, und mit Gewalt heraus getrieben wird: so verdickt er sich, und wird zu einem sehr langen, und festen Faden, der, es sey vermöge allerhand Umstände, oder vermöge der Richtung, die man ihm giebt, sich an die allerentferntesten Wahrheiten hängt.

Sophylus.

Keine Dichtereyen, keine Mährchen in der Philosophie, lieber Freund, ich bitte Sie! Hier muß Alles ganz natürlich und einfach seyn. — Ich sage es, und wiederhole es, daß es, über die Erfah-

rungen unsrer fünf Sinne hinaus, keine Wahrheiten; — mit einem Wort, daß es nichts, daß es nichts, als Materie giebt. — Haben Sie, wieder diese Behauptung, etwas einzuwenden? Bringen Sie es vor; aber kurz und deutlich.

Eutyphron.

Sicherlich habe ich wider diese Behauptung sehr vieles einzuwenden; denn es giebt doch mindstens noch *Bewegung*?

Sophylus.

Das versteht sich; es giebt Bewegung und Materie; denn die Bewegung ist nichts, als eine Modification der Materie. — Nun sage ich, daß aus Nichts Nichts in der Welt entstehen kann; — daß kein Ding in Nichts verwandelt werden kann; — daß die Materie existirt; — daß sie folglich immer existirt hat, und immer existiren wird, und daß die Veränderungen, die wir wahrnehmen, nichts sind, als Erscheinungen der verschiedenen Anordnungen, der materiellen Partikelchen, welche vermöge der beständigen Bewegung unaufhörlich verändert werden,

den, mit einem Wort, ich sage, es giebt nichts, als Materie. — Wenn Sie es dahin bringen können, daß ich irgend etwas anders, als Materie, sehe, höre, fühle, rieche: so werden Sie mir einen großen Gefallen erzeigen. — Und dieses da ist mein Glaubensbekenntniß.

Eutyphron.

Kurz genug ist es, mein lieber Sophylus, das muß ich bekennen. Aber, haben Sie viele Schriften gelesen, in welchen dieses System behauptet wird?

Sophylus.

Ja, gewiß.

Eutyphron.

Und auch diejenigen vielen Bücher, die gerade das Gegentheil enthalten?

Sophylus.

Nein.

Eutyphron.

Aber, Sie glauben denn doch, daß es deren viele giebt?

Sophy-

Sophylus.

Das kann seyn; aber, ich bin, durch die erstern schon, von der Wahrheit überzeugt worden.

Eutyphron.

Und ich durch die letztern. Folglich muß denn einer von uns beyden, schlechterdings, Unrecht haben, oder wir müssen auch beyde im Irrthum stecken.

Sophylus.

Das ist gewiß.

Eutyphron.

Nun, lieber Sophylus, so dächt' ich, daß wir, wenn es uns um die Wahrheit zu thun wäre, diese Bücher da, die sich widersprechen, beyde bey Seite legten. Weder die Göttinn der Weisheit, noch die Seraphinen, haben die Philosophie zur Erde herab gebracht; der erste Philosoph war ein Mensch; folglich liegt die Philosophie im Menschen. Wir sind Menschen; lassen Sie uns also dreust die Philosophie in uns selbst suchen. Wir wollen den Faden, von welchem ich re-

dele, heraus zu spinnen suchen; er wird sich gewiß an irgend eine Wahrheit anhängen, und vermöge dessen werden wir das Weltall ohne Gefahr durchlaufen können. Der Faden des gesunden Menschenverstandes kann nicht zerreißen. Wir wollen damit anfangen, unparteiisch, und frey von Vorurtheilen zu seyn. Ob ich, wofern ich sonst nur zur Wahrheit gelange, am Ende meiner Untersuchungen, mich einen Anhänger dieser oder jener Sekte nennen muß, das ist mir gleichgültig. Ich gestehe indessen, daß ich eine augenblickliche Traurigkeit empfinden würde, wenn wir die Entdeckung machen sollten, daß ich, nach diesem Leben, nicht mehr zu dem Weltall, wovon ich itzt ein Theil bin, gehöre, — mit einem Wort, daß ich vernichtet werden würde; aber, ich ziehe die Wahrheit Allem vor; ohne sie giebt es keine wirkliche Glückseligkeit. Denn gesetzt, ich hätte einen Begrif von einer köstlichen Nahrung, deren Existenz unmöglich wäre: so würde es kein Unglück seyn, wenn ich erführe, daß es unmöglich

möglich sey, davon zu kosten, weil es ja schon unmöglich wäre, daß sie nur existiren könnte.

Sophylus.

Aber, warum, Eutyphron, wollen wir denn die Bücher bey Seite legen, und Wahrheiten entsagen, die wir durch die Arbeit so vieler Jahrhunderte erlangt haben?

Eutyphron.

Wenn ich die Bücher bey Seite legen will: so will ich deswegen die Wahrheiten nicht bey Seite legen, die darin enthalten seyn können. Die wirklichen Wahrheiten werden sich, aus unsern Untersuchungen, sehr geschwinde wieder ergeben. Eine einzelne Wahrheit ist unveränderbar; von einer solchen können die Menschen keinen Mißbrauch machen. Aber sie mißbrauchen solche, bey der Zusammensetzung von Wahrheiten, und durch die Stelle, welche sie ihr geben; und dieses ist das Eigenthümliche des Witzes, oder der Systemsucht. Der Mensch, der nicht gemacht worden ist,

alle Wahrheiten zu kennen, faßt oft eine gewisse Anzahl von Wahrheiten zusammen — bringt eine der andern so nahe als möglich — setzt sie, in irgend wahrscheinliche Beziehungen mit einander, — und stellt sie, auf diejenige Art und Weise, eine gegen die andere, als es ihm, zur Aufführung eines schönen Ganzen, am zweckmäßigsten scheint; und dieses heißt man dann ein System. Es ist augenscheinlich, daß es, diesem nach, so viel verschiedene Systeme der Philosophie geben kann, als es mögliche verschiedene Stellungen und Verbindungen von Wahrheiten giebt, und daß das wahre System das seyn würde, in welchem alle Wahrheiten auf das genaueste, durch andere Mittelwahrheiten mit einander dergestalt verbunden wären, daß das Ganze nur eine einzige Wahrheit ausmachte. Alle Systeme der Philosophie, welche die Menschen bis itzt aufgeführt haben, sind nichts, als willkührliche Zusammensetzungen, so wie sie diesem oder jenem Menschen, oder seiner Sekte, gut gedünkt haben.

ben. Wenn alle Wahrheiten, eine neben der andern, ohne alle Zwischenräume, hingestellt wären: so würde man etwas wissen und erkennen; aber, man würde nie streiten. Es giebt nur zwey Gattungen von Weltweisheit in der Welt, in welchen die Wahrheiten eine an der andern hängen, und die durch Witz nicht verkünstelt worden sind: die Philosophie des Sokrates, und die Philosophie des Newton. Die letztere, es ist wahr, verdient nicht den Namen eines Systems der Philosophie; sie macht nur einen sehr kleinen Zweig derselben aus; sie umfaßt nichts als die Mechanik, in so fern sie auf die höhere Geometrie angewandt werden kann. Aber, was die Sokratische anbetrifft: so gehört alles in ihr Gebiet. Sokrates allein, Sokrates, der uns glaubend machen konnte, daß der Mensch der Gottheit ähnlich ist, predigte Philosophie; alle andere predigten nur ihre beschränkten philosophischen Systeme. Er lehrte die Menschen, daß die Philosophie in jedem gesunden Kopfe, in jedem recht-

schaffenen Herzen zu finden, und daß sie weder die Tochter des Witzes noch der Einbildungskraft, sondern die Quelle einer allgemeinen und unzerstörbaren Glückseligkeit sey.

Sophylus.

Im Ganzen scheint mir das, was Sie da sagen, Eutyphron, wahr genug zu seyn. Aber, sagen Sie mir denn doch, was denn eigentlich Ihre Philosophie ist?

Eutyphron.

Meine Philosophie, lieber Sophylus, ist die Philosophie der Kinder; es ist die Philosophie des Sokrates; es ist diejenige, die wir alle im Grunde unsers Herzens, unserer Seele finden würden, wenn wir uns nur die Mühe gäben, sie dort zu suchen.

Sophylus.

Daß wir uns diese Mühe geben, verdient sie wohl, — wenn es sonst wahr ist, daß sie dort zu finden, und die Quelle unserer Glückseligkeit ist. — Aber,

wie würden Sie denn bey dieser Untersuchung zu Werke gehen?

Eutyphron.

Wenn Sie Lust und Muße haben, sie mit mir anzustellen: so würden wir beyde Vortheil davon ziehen.

Sophylus.

Muße und auch Lust habe ich; aber, ich bitte Sie, seyn Sie auch kurz und deutlich.

Eutyphron.

Ich hoffe, Sie sollen darüber zufrieden mit mir seyn. Aber, wenn ich Ihnen Fragen vorlege: so werden Sie mir doch eben auch, mit kurzen Worten, antworten?

Sophylus.

Von Herzen gern.

Eutyphron.

Lassen Sie uns also damit anfangen, daß wir Alles, was wir von Systemen im Kopfe haben, vergessen; und dann wollen wir, auf folgende Art, raisonniren. —

Alles, was ein bloßes, leidendes Ding ist, existirt; ich empfinde; also bin ich ein leidendes Ding; folglich existire ich auch.

Ich sage Ihnen, daß ich bin; wenn auch Sie das Daseyn haben, und an meine Existenz glauben: so bin ich innig überzeugt, daß Sie die Wahrheit glauben; folglich, wenn Sie mir sagen, daß auch Sie existiren: so glaube ich Ihnen, und bin eben so sehr überzeugt, daß ich eine Wahrheit glaube. Folglich giebt es denn, außer mir, Sie und verschiedene andere Dinge; — und diese Wahrheit könnte ich Ihnen auf zwanzig verschiedene Arten erweisen.

Sophylus.

Aber, lieber Eutyphron, es ist ja gar nicht nothwendig, daß Sie mir meine Existenz, und daß es auch, außer mir, noch andre Dinge giebt, erweisen. — Ums Himmels Willen verschonen Sie mich mit dergleichen Kindereyen.

Eutyphron.

Wir müssen, ohne Beweise, uns einander nichts gelten lassen. — Sagen Sie mir, Sophylus, wie wissen Sie, daß diese Kugel außer Ihnen existirt?

Sophylus.

Seh' ich sie dann nicht? Und hör' ich sie dann nicht, wenn sie auf die Erde fällt? Und, wenn ich sie anrühre: so scheint sie mir ein fester Körper; und, wenn ich sie in die Hand nehme: so fühl' ich, daß sie schwer ist.

Eutyphron.

Das ist freylich wahr; aber, wenn Sie diese Kugel da sehen, ist die Vorstellung, welche Sie von dieser Kugel haben, die Kugel selbst?

Sophylus.

Nein, wahrlich nicht. Diese Vorstellung ist nichts anders, als das Resultat der Beziehung, welche diese Kugel zu mir, zu meinen Augen, zu meinen Organen, zu dem Licht, und zu Allem hat, was sich zwischen ihr und mir befindet.

Eutyphron.

Das ist sehr richtig. — Aber, können Sie eben das von diesem Würfel da sagen?

Sophylus.

O, sehr zuversichtlich!

Eutyphron.

Und auch von diesem Kegel da?

Sophylus.

Eben auch.

Eutyphron.

Und so hätten wir denn schon eine sehr wichtige Wahrheit entdeckt, daß, nämlich, unsre Augen und unsre Organe uns nicht betrügen, mindstens nicht in Ansehung der Ordnung der Dinge.

Sophylus.

Das versteh' ich nicht recht gut.

Eutyphron.

Ich sage, daß, wenn die Vorstellung von der Kugel das Resultat der Beziehung ist, welche ich, meine Augen und das Licht zu der Kugel haben, — und die Vorstellung von dem Würfel, das

Resultat der Beziehung, zwischen mir, meinen Augen, dem Licht, und dem Würfel — und die Vorstellung von dem Kegel, das Resultat der Beziehung zwischen mir, meinen Augen, dem Licht, und dem Kegel: — so folgt hieraus, daß, da in diesen Fällen, ich, meine Augen, und das Licht ein und dieselben Dinge bleiben, die wirkende Ursache meiner Vorstellung von dem Kegel, derjenige Gegenstand ist, den ich Kegel nenne, — und die wirkende Ursache meiner Vorstellung von der Kugel, derjenige Gegenstand, den ich Kugel nenne — und die wirkende Ursache meiner Vorstellung von dem Würfel, derjenige Gegenstand, den ich Würfel nenne; — und daß folglich die Vorstellung von dem Würfel sich, zu dem Würfel selbst, so verhält, wie die Vorstellung von der Kugel zur Kugel, und wie die Vorstellung von dem Kegel zu dem Kegel. — Folglich giebt es zwischen den Ideen eben die Analogie, wie unter den Dingen; und die Schlüsse, die ich, wenn ich über Ideen raisonnire, aus diesen Raisonne-

ments

ments ziehe, werden folglich denen Schlüssen, welche ich aus den Raisonnements über die Dinge selbst folgere, auch analog seyn.

Sophylus.

Das glaube ich sehr gern, Eutyphron; denn, was Sie da sagen, heißt nichts anders, als: „die Raisonnements über Ideen sind den Raisonnements über Dinge gänzlich analog." — Sie hätten sagen können, „sie sind eben das;" denn Sie können die Dinge nur, vermöge Ihrer Vorstellungen davon.

Eutyphron.

Ich würde es ganz gerne sehen, wenn die Ideen, welche wir von den Dingen haben, die Dinge selbst wären; dann würden wir mindstens nie in Irrthümer verfallen. Aber dieses ist unmöglich, weil die Dinge, die außer uns sind, nicht in unsere Köpfe gebracht werden können. Und folglich bedürfen wir denn Mittel und Organe, um von ihrer Existenz einige Sensationen zu erhalten; und es ist schon viel, daß wir diese Analogie zwi-

schen den Ideen und den Dingen gefunden haben. Wir wissen dadurch, daß die Beziehungen unter unsern Ideen genau eben so sind, wie die Beziehungen unter den Dingen selbst, wovon jene die Vorstellungen sind.

Sophylus.

Das ist sehr wahr, Eutyphron! Aber, wenn Sie von Dingen reden: so fügen Sie noch hinzu, — ich bitte Sie, — „in so fern ich diese Dinge, vermöge „meiner Vorstellungen, kenne."

Eutyphron.

Sie haben Recht, Sophylus, ich verstehe Sie. — Und, aus diesem Grunde, wollen wir itzt zusehen, worin der Werth einer Idee, in Ansehung des Gegenstandes, wovon sie die Idee ist, besteht?

Sophylus.

Gerade eben das bedürfen wir.

Eutyphron.

Jedes Ding, es sey von welcher Art es wolle, ist eine Wesenheit (Essence),

weil

weil es existirt, weil es da ist. Dieses Ding, oder dieses Wesen, kann tausend Arten zu seyn haben, die mir unbekannt sind.

Sophylus.

Was nennen Sie Seynsart?

Eutyphron.

Der Kegel, den Sie da sehen, hat, unter den verschiedenen Arten zu seyn, welche ihm zukommen können, und die ich nicht kenne, auch diejenige Art zu seyn, vermöge welcher er, wenn er mit dem Lichte, mit meinen Augen, und mit mir existirt, eine Wirkung hervor bringt, welche die Idee ist, die wir beyde gegenwärtig von diesem Kegel haben. Er hat diese Art zu seyn, daß er, für jedes Wesen, welches sieht, sichtbar ist; er hat diese Art zu seyn, vermöge welcher er von der Kugel und dem Würfel verschieden ist.

Sophylus.

Gut, gut! Ich verstehe.

Eutyphron.

Nun ist dieser Kegel, was er ist; und da er dieses ist: so ist es unmöglich, daß er mir, so lange ich das bleibe, was ich bin, eine andere Vorstellung von sich gebe, als die ich gegenwärtig von ihm habe. — Aber, Sophylus, bis itzt haben wir nur zwey Dinge in Erwägung gezogen; von einer Seite den Kegel, so wie er ist, und von der andern mich, meine Augen und das Licht, als ein Ganzes. Itzt lassen Sie uns die Sache umkehren, und, von einer Seite, den Kegel, das Licht und meine Augen zusammen nehmen, und, von der andern Seite, mich, der ich diese Idee habe. Sie werden sehen, daß der Kegel mich nicht hintergeht, sondern daß er wirklich und in der That das ist, was er mir zu seyn scheint, wenn ich ihm auch das Licht und meine Augen hinzu füge; und, wenn wir in Erwägung ziehen, daß kein Ding, welches ist, wie es ist, keine andere Art zu seyn haben kann, welche verursachen könnte, daß es nicht wäre, was es ist: so sehen wir

deutlich,

deutlich, daß jedes Ding, welches wir sehen, oder hören, oder fühlen, auch unter andern das wirklich ist, was es uns zu seyn scheint. Der erste Mensch, der eine Uhr verfertigte, hat mit den Vorstellungen angefangen, die er von einer Springfeder, einem Rade, einem Hebewerk hatte; und, indem er diese Ideen zusammensetzte, und über sie raisonnirte, ergab sich daraus eine eingebildete Uhr. Er hat diese eingebildete Uhr realisirt, und so ist die wirkliche Uhr geworden. Auf diese Art ist eine große Schwierigkeit überwunden worden; denn, wenn die Ideen nicht ganz vollkommen das darstellten, was die Dinge, unter andern, sind: so war Alles gegen Eines zu verwetten, daß die Realisation der Ideen dieses Menschen nicht eine wirkliche Uhr hervor gebracht hätte, und es würde dann schlechterdings unmöglich seyn, daß irgend ein Produkt von dem Genie des Menschen existiren könnte.

Sophylus.

Was sagen Sie?

Euty-

Eutyphron.

Ich sage, daß, wenn eine Springfeder nicht das wirklich wäre, was sie dem Menschen in der Idee zu seyn scheint; wenn die Ideen von Rad und Hebewerk falsch gewesen wären: so würde die Idee von der Uhr, die er aus diesen Ideen zusammen gesetzt hatte, ungereimt gewesen seyn, und nie haben realisirt werden können. Wenn nun dieser Mensch aber die Uhr realisirt, und sie das ist, was sie in seinen Ideen war: so sind auch die Springfeder, das Rad und das Hebewerk das, was sie diesem Menschen zu seyn geschienen haben.

Sophylus.

Was Sie da gesagt haben, Eutyphron, räum' ich Ihnen ein; ich gestehe, daß wir dreust annehmen dürfen, daß unsre einfachen, erworbenen Ideen uns nicht hintergehn, sondern wirklich die Eigenschaften darstellen, welche sich wesentlich an denjenigen Dingen finden, wovon dieses die Ideen sind, und daß, auf welche Art wir auch diese Ideen zusammen

setzen mögen, sich, unter ihnen, auch eben dieselbe Ordnung und Analogie finden wird, als unter den Dingen selbst seyn würde, wenn wir sie, auf eben die Art, zusammen setzen könnten. Sagen Sie mir, ob ich Sie recht verstanden habe?

Eutyphron.

Sehr richtig; und ich weiß nichts hinzu zu setzen.

Sophylus.

Aber, wenn man die erste Uhr dem Ungefähr zu verdanken hätte, was würden Sie dazu sagen?

Eutyphron.

Dadurch würde nichts bey der Sache verändert werden. Die bewunderungswürdige Ente des Vaucanson hat in seinem Kopfe existirt, ehe sie die Zuschauer in Erstaunen gesetzt hatte. Denn, Sie sehen wohl von selbst ein, daß in einer Zusammensetzung, von welcher Art sie sey, die eine gewisse Absicht zum Ziel hat, das Ideal, nothwendiger Weise, der Wirklichkeit

lichkeit zuvor gehen muß. — Wir werden in der Folge sehen, was das ist, das Ungefähr, oder der Zufall. Aber, ich bitte Sie, gehen wir nicht so geschwinde.

Sophylus.

Hören Sie mich nur an! — Sehen Sie dort die schöne weiße marmorne Säule; wenn ich sie durch dieses rothe Glas sehe: so scheint sie mir roth zu seyn, und wenn ich sie durch dieses ungleich geschliffene Glas betrachte: so ist es, als ob sie krumm, und zerbrochen wäre.

Eutyphron.

Indem Sie diese Gläser zwischen Ihre Augen und die Säule brachten: so haben Sie, denk ich, der Säule nichts gethan.

Sophylus.

Nein, sicherlich nicht.

Eutyphron.

Also ist die Säule das, was sie war; und folglich, wenn die Säule nicht wäre, was sie ist: so würde sie Ihnen im ersten Falle nicht roth, und in dem letztern nicht krumm und gebrochen scheinen.

Sophy-

Sophylus.

Das räum ich ein. Aber, wenn ich die Säule durch ein hundertseitig geschnittenes Glas betrachte: so sehe ich, statt Einer, hundert Säulen; also betrügt mich dieser Sinn dennoch?

Eutyphron.

Wenn die Säule nicht das wäre, was sie ist: so würden Sie nicht hundert Säulen auf die Art sehen, wie Sie sie sehen. — Nehmen Sie an, daß hundert Menschen um diese Säule herum ständen, und daß Jeder derselben zu Ihnen sagte: „ich sehe eine Säule!“ würden Sie daraus folgern, daß hundert Säulen da wären? Oder, würden Sie nicht vielmehr sagen, daß alle diese Menschen ein und dieselbe Säule sehen? — Wenn die Zahl 4 nicht wirklich 4 wäre: so würde diese Zahl 4, multiplicirt mit 3, nicht 12 ausmachen.

Sophylus.

Das da, mein lieber Eutyphron, ist, wenn ich mich nicht irre, ein ganz vortrefflicher Trugschluß.

Eutyphron.

Ich wünschte, daß Sie sich irren möchten, Sophylus. — Indessen müssen wir nichts so sorgfältig zu vermeiden suchen, als diese Art von Schlüssen; denn dieses würde der einzige Fehler seyn, in welchen wir, bey unserm Geschäfte, verfallen könnten, und die Folgen davon würden sich durch Nichts gut machen lassen. Lassen Sie uns also gleich zusehen, ob dem so ist?

Sophylus.

Sie sagen, daß, wenn 4 nicht vier wäre: so würde 4, multiplicirt mit 3, nicht 12 seyn. Sie nehmen die Zahl 4 für den Gegenstand, die Zahl 3 für Ihre Organe, und Alles, wodurch Sie von diesem Gegenstande geschieden werden, und die Zahl 12 für die Idee, die Sie von 4 haben. Aber diese Idee ist falsch; denn 4 ist nicht 12. — Kennten Sie noch die Zahl 3, oder Ihre Organe: so würde keine Schwierigkeit dabey seyn; denn Sie brauchten nur die bekannte Zahl 12 mit der bekannten Zahl 3 zu dividiren,

und Sie würden die unbekannte Zahl 4, oder vielmehr die Wesenheit des Gegenstandes finden.

Eutyphron.

Ich weiß sehr gut, daß, wenn die Rede von einem Gegenstande außer mir ist, die Idee, welche ich davon habe, nicht der Gegenstand selbst seyn kann; aber, ich sage, daß der Kegel, verbunden mit Allen dem, was sich zwischen dem Kegel und mir befindet, die Idee des Kegels ausmacht; und daß der Würfel, und Alles das, was zwischen dem Würfel und mir sich befindet, die Idee des Würfels ausmacht. Da nun aber das, was sich zwischen mir und dem Würfel befindet, eben das ist, was sich zwischen dem Kegel und mir befindet: so schließe ich daraus, daß der Unterschied, den ich zwischen dem Kegel und dem Würfel wahrnehme, sich von dem wahren Wesen des Kegels und des Würfels herschreibt; und da dieser Unterschied in der Ursache, warum der Kegel nicht der Würfel, und der Würfel nicht der Kegel ist, liegt, und jede

dieser Ursachen, gegenseitig, sich von dem wahren Wesen des Kegels und des Würfels herschreibt: so folgere ich hieraus, daß ich eine der Eigenschaften wahrnehme, die dem wahren Wesen eines Würfels, und eine der Eigenschaften, die dem wahren Wesen des Kegels zukommen. Ich sage nicht, daß meine Zahl 12 die Zahl 4 ist; sondern, daß in der Zahl 12 ein Theil von der wahren Natur der Zahl 4 enthalten ist.

Sophylus.

Darin haben Sie Recht; und nun habe ich bis hieher Ihnen nichts weiter einzuwenden.

Eutyphron.

Lassen Sie uns also diese Untersuchung enden, und es für eine unbestreitbare Wahrheit annehmen, daß jedes Ding, außer uns, das uns sichtbar scheint, Alles das hat, was es bedarf, um sichtbar zu seyn, und um es uns zu scheinen; und daß jedes Ding, außer uns, das uns tönend scheint, Alles das hat, was

es

es bedarf, um tönend zu seyn, und um es uns zu scheinen; und daß, auch wenn wir mangelhafte Organe hätten, dieses nichts bey der Sache thun würde, weil wir, geometrisch, die Gewißheit der Analogie zwischen den Dingen, und unsern Ideen davon, und zugleich erwiesen haben, daß die Beziehungen zwischen den Ideen ganz genau die Beziehungen zwischen den Dingen sind.

Sophylus.

Unsre Unterhaltung, Eutyphron, macht mir Vergnügen. Ich bin überzeugt, daß unsre Sinne uns nicht betrügen. Dieses gehört zu meinem System; und es scheint mir gewiß zu seyn, daß wir von unsern Begriffen mit Sicherheit auf das Wesen der Dinge schließen können.

Eutyphron.

Gehen Sie nicht zu weit, lieber Sophylus. — Lassen Sie uns einmal einen Marmorblock annehmen, auf welchem sich vier verschiedene Inschriften befänden, die eine griechisch, die andere arabisch, die dritte lateinisch, die vierte

französisch. Ich, der ich nichts, als meine Muttersprache weiß, ich werde Ihnen das sagen, was dieses Denkmal mich lehrt; aber hören Sie den Griechen, er wird Ihnen erzählen, daß er aus der griechischen Inschrift viel über die Belagerung von Troja lernt; und der Araber wird Ihnen sagen, daß ihm dieser Marmor vieles Licht über die Geschichte der Chevalerie des Saladin giebt, und der Römer, daß er bis itzt noch nicht gewußt habe, daß Cesius der Freygelassene des Pompejus gewesen sey. — Sie sehen, mein lieber Sophylus, daß diese Leute nur über das urtheilen können, was gleichsam gegen sie gekehrt, und ihnen begreiflich ist. Eben so verhält es sich mit dem Wesen der Dinge.

Sophylus.

Das scheint wahr genug zu seyn; aber machen Sie, ich bitte Sie, das deutlicher, was Sie da gesagt haben.

Eutyphron.

Die griechische Inschrift wird nur begreiflich, weil sie in der griechischen Sprache

che ist, und ist es nur für diejenigen, welche diese Sprache verstehen; eben so verhält es sich mit dem Arabischen, u. s. w. Und auf diese Art ist jedes Ding nur, vermöge des Lichtes, und für diejenigen sichtbar, welche Augen haben; es ist nur tönend, vermöge der Luft, und nur für diejenigen, welche hören können; es ist nur fühlbar, vermöge der Berührung, und für diejenigen, welche Gefühl besitzen; mit einem Wort, es ist nur, was es ist, vermöge irgend eines Mediums, und nur für diejenigen, die den verschiedenen Mitteln analoge Organe haben. Jedes Ding kann hundert tausend verschiedene Seiten besitzen, die alle gleich sehr seiner Natur zukommen, und unter welchen doch nur drey oder vier unsern gegenwärtigen Organen analog sind; ein jedes Wesen kann hundert tausend Seiten haben *), die alle gleich sehr seiner

*) Alles, was ein Theil des Ganzen, oder des Universums ist, oder seyn kann, ist, nothwendiger Weise, eine Wesenheit. In so fern

Natur zukommen, und wovon doch keine einzige gegen unsre Organe gekehrt ist. Wenn wir folglich von unserer Idee auf die Wesenheit irgend eines Gegenstandes schließen: so gilt der Schluß nur von derjenigen Seite, oder demjenigen Theile der Wesenheit, die auf unsere Organe wirken können.

Sophylus.

Das ist sehr richtig raisonnirt, Eutyphron; und ich begreife, daß das, was Sie

fern nun die Wesen im Verhältniß mit den Organen des Gesichtes stehen, nennt man diese Wesen, sichtbare Wesen oder sichtbare Dinge; in so fern sie im Verhältniß mit dem Organ des Gehöres stehen, heißen diese Wesen, hörbare Wesen oder hörbare Dinge, u. s. w. Diesem gemäß heißt diejenige Modification, diejenige Art zu seyn, vermöge welcher gewisse Wesen im Verhältniß mit dem Organ des Gesichtes stehen, der sichtbare Theil des Universums, und diejenige Modification, diejenige Art zu seyn, vermöge welcher gewisse Wesen im Verhältniß mit dem Organ des Gehöres stehen, der hörbare Theil des Universums, u. s. w.

Sie sagen, möglich seyn würde, wenn es andere Wesenheiten als Materie gäbe.

Eutyphron.

Können Sie mir denn sagen, was das ist, die Materie?

Sophylus.

O, ja wohl! das, was sichtbar ist, was undurchdringlich oder fest, und was hörbar oder tönend ist.

Eutyphron.

Sind das da wesentliche Eigenschaften der Materie? Theile, oder Seiten ihres Wesens?

Sophylus.

Zweifelsohne; seit dem wir, nämlich, ausfindig gemacht haben, daß unsre Sinne uns nicht betrügen.

Eutyphron.

Das glaube ich, so wie Sie, Sophylus. Aber, wenn Sie blind gewesen wären: so hätten Sie mir nicht von Sichtbarkeit reden können, und ihre Materie wäre nicht sichtbar gewesen; und waren Sie taub: so hätten Sie nicht

vom Hörbaren oder Tönenden gesprochen, und auch Ihre Materie würde dieses nicht gewesen seyn. Sie sehen daraus, daß, in diesen Fällen, die Materie wesentliche Eigenschaften, oder Seiten gehabt haben würde, die zwar Ihnen, aber nicht denjenigen unbekannt gewesen wären, die das Gehör oder das Gesicht gehabt hätten, und die, vermöge derselben, hätten wissen können, daß die Materie diese Eigenschaften, oder Seiten hat. Hätten Sie nun, in diesem Fall, ein richtiges Urtheil gefällt, wenn Sie, weil Sie nur das Gefühl hatten, gesagt hätten, daß die Materie nur undurchdringlich sey? Würden Sie nicht bündiger geschlossen haben, wenn Sie gesagt hätten: „die Materie scheint mir nur deswegen undurchdringlich, weil ich Gefühl habe; besäße ich mehrere Arten wahrzunehmen: so würde sie mir ganz anders scheinen; und könnte sie auf mich, durch hundert tausend verschiedene Mittel, durch hundert tausend verschiedene Organe, einwirken: so würde ich durch sie auf hundert

tausend

tausend verschiedene Arten afficirt werden; sie würde für mich, wenn ich eine Erklärung von ihr geben sollte, hundert tausend verschiedene Attribute haben; und daraus folgt denn, daß die Anzahl der verschiedenen Vorstellungen, die ich von der Materie, oder vielmehr von dem Wesen derselben haben kann, von der Zahl meiner Organe und meiner Mittel abhängt. Und da ich nun eine unbestimmbare Anzahl von Organen und Mitteln mir gedenken kann: so würde die Materie alsdann eine unbestimmbare Anzahl von Malen, jedesmal auf eine verschiedene Art, wahrgenommen werden können, und folglich hat die Materie, oder vielmehr das Wesen, eine unendliche Anzahl von Attributen.“ — Oder, lassen Sie uns einmal annehmen, daß irgend ein Ding, eine Kugel, z. B. zu gleicher Zeit, in das Wasser, in die Luft, in den Aether, in tausend, in zehn tausend Fluida von verschiedener Art, geworfen werden könne: so würde diese einzige Kugel alle diese verschiedenen Fluida in Bewegung setzen;

und, wenn es nun empfindende Wesen gäbe, welche Organe, die allen diesen Fluidis analog wären, besäßen: so würde dieses Ding, oder diese Kugel, für diese Wesen zehn tausend verschiedene Attribute haben. — Was ist es denn nun, lieber Sophylus, mit unsern vier oder fünf Attributen der Materie, oder vielmehr des Wesens? Das erste wesentliche Attribut eines Dinges ist, daß *es ist*. Die andern wesentlichen Attribute sind seine Beziehungen zu den verschiedenen Arten von Dingen, welche es nicht ist; und da die, von ihm verschiedenen, andern Dinge, der Anzahl nach, unendlich seyn können: so können es auch die Beziehungen dieses Dinges seyn; und folglich kann jedes Wesen, oder jedes Ding, eine unendliche Anzahl von wesentlichen Attributen besitzen. Sie sehen hieraus, lieber Sophylus, wie armselig die Idee ist, welche wir mit dem Wort Materie verbinden, und daß dadurch nichts mehr bezeichnet wird, als diejenigen Eigenschaften derselben, welche eine Beziehung zu

unsern vier oder fünf Organen haben, und uns durch diese Organe bekannt werden können, und daß, folglich, Alles das, was wir Materie nennen, ungefähr das Unendlichkleine von dem ist, was wirklich Wesenheit ist.

Sophylus.

Sie haben in der That die Materie sehr herunter gesetzt. Aber, Eutyphron, nicht wahr, die Beziehungen zwischen allen denen Dingen, welche coexistiren, sind bleibend und beständig?

Eutyphron.

O ja, ganz gewiß.

Sophylus.

Alles, was existirt, nennen Sie Wesenheit. Jede Wesenheit, die mit uns coexistirt, stehet in Beziehungen mit uns; aber, nach Ihrer Meynung, giebt es Wesen, deren Beziehungen zu uns, durch unsere Organe, uns bekannt werden, und andere Wesen, die, durch unsere Organe, uns sich nicht bekannt machen können; und nun sagen Sie mir doch, ich bitte

Sie,

Sie, wie Sie von Wesen dieser letztern Art überhaupt reden können?

Eutyphron.

Wie ich von diesen Wesen reden könne? — Könnten wir denn nicht von dem Tempel des Olympischen Jupiters, und von der Kuppel der Peterskirche, von den Schönheiten und den Mängeln derselben reden, ohne sie jemals gesehen zu haben? Und vielleicht besser noch, als tausend andere, welche dieser großen Werke der Baukunst von ganz nahe genießen?

Sophylus.

Mein lieber Eutyphron, dieses beweist nichts! denn dieser Tempel, und diese Kuppel sind sichtbare Dinge, und wir können sie uns, mit Hülfe derer, die sie wirklich gesehen haben, ganz vollkommen vorstellen. Ich frage Sie, wie Sie, und aus welchen Gründen Sie, von Dingen reden können, die weder sichtbar, noch hörbar sind, und die mit uns in keiner Beziehung stehen, vermöge welcher sie uns durch unsere Sinne bekannt werden könnten.

ten. Dieses frage ich Sie, und das beantworten Sie mir, ich bitte Sie!

Eutyphron.

Sie haben Recht, und ich gestehe, daß meine Parallel nicht richtig war. Aber, kann ich denn nicht von den volatilen Salzen reden, wodurch die Wirkung der Blume auf den Geruch entsteht, ob ich gleich diese Salze nicht sehe?

Sophylus.

Dieses Gleichniß da taugt nicht viel mehr; denn, wenn Sie von Salzen reden, und von Wirkungen der Salze: so reden Sie von Dingen, die wir körperlich nennen, das heißt, von sichtbaren, fühlbaren Dingen.

Eutyphron.

Aber, zeigt Ihnen denn der Eisenstaub z. B. nicht, daß er, von den Ausflüssen des Magneten angezogen, und seine Bewegungen dadurch modificirt werden? So gar die Art dieser Modification sehen Sie; und diesen Ausfluß des Magneten werden wir doch niemals kennen lernen.

Läßt

Läßt sich nicht eben dieses von den electrischen Wirkungen sagen? Kann ich nicht über die Luft raisonniren, ob ich sie gleich gar nicht sehe? Modificire ich sie nicht oft nach meinem Gutdünken?

Sophylus.

Ich gebe zu, Eutyphron, daß Alles das, was Sie da sagen, sehr wahr ist, und daß jeder Naturkündiger mit Ihnen einstimmig seyn wird; aber darf ich denn nicht, nach Analogie Alles dessen, was ich sehe, annehmen, daß das, was zwischen dem Eisen und dem Magnet, — und dem electrischen und dem nicht electrischen Körper ist, und das, worin die Luft besteht, eine feine, wirksame Materie sey, deren Theilchen auf solche Art gebildet und modificirt sind, daß sie die Wirkungen, welche wir sehen, hervor bringen? Und daß, ferner, diese Theilchen eben so gut zu den Classen der sichtbaren und fühlbaren Dinge gehören, als die allergrößten Körper, ob gleich die Schwäche, die Plumpheit oder die Unvollkommenheit unserer Organe nur verhindern,

die

die allergeringste Sensation von ihrer Figur, ihrer Farbe, oder ihrem Gewicht zu erhalten? — Wir suchen die Wahrheit, lieber Eutyphron, nicht wahr? Und nun sagen Sie mir, auf Ihr Gewissen, ob Sie den geringsten Begriff von der Möglichkeit haben, daß ein Körper, er sey von welcher Art er wolle, in Bewegung gesetzt, oder auf eine andere Art, als er es ist, modificirt werden könne, als durch die unmittelbare Berührung irgend eines andern körperlichen Dinges? das heißt, ob Sie sich vorzustellen vermögen, daß ein Ding, das mit unsern Sinnen nichts gemein hat, auf Dinge einwirken könne, von welchen wir, durch eben diese Sinne, Ideen, oder Sensationen haben können?

Eutyphron.

Ich sehe, Sophylus, daß Sie Geschmack an unsern Untersuchungen finden, daß die himmlische Liebe für die Wahrheit Sie beseelt. Sie theilen mir Ihren Eifer mit. Nur weiter; aber, lassen Sie uns vorher bey dem Genius des Sokra-

tes schwören, unsre Sache nicht eher aufzugeben, als bis wir das gefunden haben, was wir suchen. — Das, was wir itzt gleich gesagt haben, daß, nämlich, das, was ist, Wesenheit ist, bleibt doch eine Wahrheit, nicht wahr?

Sophylus.

O ja, Zweifelsohne.

Eutyphron.

Auch, daß alle Wesen, welche coexistiren, nothwendiger Weise, auf irgend eine Art, in Beziehungen mit einander stehen?

Sophylus.

Auch das ist wahr.

Eutyphron.

Und daß folglich jedes Wesen, das mit uns coexistirt, irgend in einer Beziehung mit uns steht?

Sophylus.

Ganz gewiß.

Eutyphron.

Und kein Wesen kann doch seine Beziehungen zu andern Wesen auf andere Art

zeigen,

zeigen, als vermöge seiner Einwirkung, entweder auf dieses Wesen, oder auf das, wodurch es von ihm getrennt wird?

Sophylus.

Ganz richtig.

Eutyphron.

Auch kann doch ein Wesen keine Kenntniß von einem andern Wesen, als vermöge der Beziehungen haben, worin es mit ihm steht?

Sophylus.

Das räum' ich ein.

Eutyphron.

Und diese Kenntniß ist auf diese Beziehungen eingeschränkt, welche sich entweder vermöge einer unmittelbaren Einwirkung, oder vermöge einer Einwirkung auf die Organe, oder auf andre Mittel, von welcher Art sie seyn mögen, offenbaren?

Sophylus.

Allerdings.

Eutyphron.

Alle Wesen, deren Beziehungen zu uns sich offenbaren, heißen, in so fern sie uns

solche offenbaren, Materie; wie, zum Beyspiel ....

Sophylus.

Es ist wahr, Eutyphron, und ich erkenne es sehr wohl, daß das Wort, Materie, nur ein Zeichen ist, um Wesen, in so fern sie eine Beziehung zu unsern gegenwärtigen Organen haben, auszudrücken. Ich bin itzt fast von der Möglichkeit überzeugt, daß die Materie eine unendliche Menge von Seiten hat, die von denen verschieden sind, von welchen betrachtet, wir sie Materie nennen. Ich sage mehr, ich erkenne so gar die Wahrscheinlichkeit hievon. Aber, es kömmt darauf an:

1.) Mir die Wirklichkeit davon zu beweisen:

2.) Zu wissen, wie wir zu einem Begriffe hievon gelangen können: und

3.) Zu wissen, wie ein Wesen, das keine Analogie mit unsern Organen hat, auf ein Wesen wirken könne, das Analogie mit unsern Organen hat?

Euty-

Eutyphron.

Das sind, in der That, diejenigen drey Schwierigkeiten, welche wir noch zu überwinden haben. Wollen wir sie, besonders, eines nach dem andern, behandeln, Sophylus, und darauf unsere Untersuchungen einschränken?

Sophylus.

Von Herzen gern. Aber — lassen Sie uns an das Genie des Sokrates und an unsern Schwur denken.

Eutyphron.

Fürchten Sie keinen Meineid von mir. — Sagen Sie mir, Sophylus, wenn ein europäischer Fürst eine Belagerung in dem Innern Indiens anbefiehlt, ist dieser Prinz die physikalische Ursache, die den Train der Artillerie in Bewegung setzt, welcher bey dieser Belagerung gebraucht werden soll?

Sophylus.

Eine sonderbare Frage, wahrlich! — Nein, das versteht sich; er sagt es andern, und diese sagen es wieder andern,

und immer so fort, bis sein Befehl endlich an diejenigen gelangt, welche diese Artillerie marschiren lassen.

Eutyphron.

Ohne diesen Fürsten wäre diese Artillerie aber doch an der Stelle geblieben, wo sie war?

Sophylus.

Nun freylich!

Eutyphron.

Um ungefähr dreyßig Stück Canonen in Bewegung zu setzen, bedarf es einer wirklichen Kraft von mindstens funfzig tausend Pfund.

Sophylus.

Das kann seyn.

Eutyphron.

Ich denke nicht, daß der Prinz diese Kraft aus Europa nach Asien schickt.

Sophylus.

Freylich nicht.

Eutyphron.

Er schickt eine Unze Papier hinüber, und die Artillerie setzt sich in Bewegung.

zung. — Wenn Alles, auf dieser Erde, Materie wäre: so würden die Sachen nicht so gemächlich gehen; und Sie sehen daraus, Sophylus, daß es Wesen giebt, die nicht das sind, was wir Materie nennen, und die dennoch mit weit größerer Leichtigkeit und größerm Nachdruck wirken. — Aber, sagen Sie mir, ich bitte Sie, können Sie sich noch an die Unterhaltung mit unserm Freunde, und seine verschiedenen Demonstrationen von der Heterogenität des Körpers und der Seele erinnern?

Sophylus.

Darauf besinn ich mich nicht mehr recht; helfen Sie meinem Gedächtniß, wenn Sie können.

Eutyphron.

Er hat uns drey verschiedene Demonstrationen davon gegeben; hier sind sie:

I.

1.) Ein Körper, der sich in Ruhe, oder in einer gleichförmigen Bewegung befindet, bleibt, vermöge seiner Natur, in die-

sem Zustande der Ruhe, oder in seiner gleichförmigen Bewegung.

2.) Kein Körper kann also von der Ruhe zur Bewegung, oder von einer gleichförmigen Bewegung zu einer geschwindern, anders, als vermöge der Wirkung eines Dinges, das nicht dieser Körper selbst ist, übergehen.

3.) Der Körper des Menschen geht, vermöge eines Aktus seiner Willenskraft, von der Ruhe zur Bewegung, und von einer gleichförmigen Bewegung zu einer geschwindern über.

4.) Folglich wird der Körper des Menschen durch die Einwirkung eines Dinges, das nicht dieser Körper selbst ist, in Bewegung gesetzt, oder die Bewegung desselben beschleunigt.

5.) Und hieraus folgt, daß das, diesen Körper in Bewegung setzende Principium, welches wir Seele nennen, ein, von diesem Körper verschiedenes Ding ist.

II.

1.) Es ist widersprechend, daß irgend ein Ding, es sey von welcher Art es

wolle,

wolle, eine wesentliche Eigenschaft seiner selbst zerstöre, denn es gehört ja mit zu seinem Wesen, diese Eigenschaft zu besitzen, und es würde sich selbst folglich in Nichts verwandeln, welches ungereimt seyn würde.

2.) Es ist eine wesentliche Eigenschaft eines in Bewegung seyenden Körpers, in dieser Bewegung, und in ein und derselben Richtung derselben, zu bleiben.

3.) Nun ändert der Mensch, vermöge eines Aktus seiner Willenskraft, die Richtung der Bewegung seines Körpers.

4.) Folglich würde der Mensch, wenn er nichts, als dieser sein, in Bewegung seyender Körper wäre, dadurch eine wesentliche Eigenschaft seiner selbst zernichten.

5.) Und hieraus folgt wieder, daß das, diesen Körper in Bewegung setzende Principium, welches wir Seele nennen, ein von diesem Körper verschiedenes Ding ist.

III.

1.) Die Begriffe, welche wir von den Dingen haben, schreiben sich von den Be-

ziehungen her, welche sich unter den Dingen selbst, und unserer Art, sie wahrzunehmen, und zu empfinden, befinden.

2.) Es ist möglich, daß wir eine Vorstellung von Allen dem haben können, was Ausdehnung und Figur hat.

3.) Das allerkleinste Theilchen unsers Körpers hat Ausdehnung und Figur.

4.) Folglich ist es möglich, daß wir eine Vorstellung von dem allerkleinsten Theil unsers Körpers haben können.

5.) Aber eine Vorstellung ist das Resultat der Beziehung, welche sich zwischen der Partikel, und dem, welcher wahrnimmt, befindet.

6.) Folglich ist das, was wahrnimmt, etwas anders, als diese Partikel, und die Seele ein, vom Körper verschiedenes Ding.

Können Sie sich itzt auf diese Demonstration besinnen, Sophylus?

Sophylus.

O sehr wohl! und ich erinnere mich itzt einer besondern Sache, die mir, während der Unterhaltung mit unserm Freunde,

de, begegnet ist, und mir eben itzt wieder begegnet?

Eutyphron.

Und worin besteht diese?

Sophylus.

Mein Verstand kann dem Gange seines Geistes vollkommen wohl folgen; ich finde nichts daran auszusetzen; es scheint mir, als ob er von Wahrheit zu Wahrheit schritte. Aber, wenn es zum Schlusse kommt: so widerstehen mir seine Raisonnements; ich versteh' ihn nicht mehr; ich empfinde die Wahrheit derselben nicht; ich gelange nicht zu der innigen und völligen Ueberzeugung, von welcher die Wahrheit immer begleitet ist; und so einfach und natürlich seine Raisonnements auch sind: so fürcht' ich dennoch stillschweigend, daß er mich hintergangen, und durch einige Trugschlüsse hindurch geführt haben möge, deren ich nicht gewahr worden bin.

Eutyphron.

Das glaub' ich sehr gern, Sophylus, aber dieses ist nicht die Schuld seines

Raisonnements; es ist die Schuld der natürlichen Schranken unsers Geistes, die man aber dennoch, durch Uebung, verwunderungswürdig weit hinaus rücken kann. Was Ihnen in Ansehung dieser Stelle begegnet, ist gerade eben das, was jedem Menschen begegnet, wenn man ihm das erstemal erweist, daß ein endliches Viereck einem unendlichen Raum gleich ist; sein Verstand ist in der äußersten Verwirrung, aus welcher er aber denn doch durch anhaltendes Nachdenken sich heraus hilft. Wenn eine Demonstration die Vergleichung zweyer Dinge, oder die Untersuchung der Beziehung zwischen zwey Dingen anbetrifft, und man findet am Ende des Raisonnements, daß diese zwey Dinge von einer gänzlich verschiedenen Natur sind: so erstaunt der Geist über den unendlichen Zwischenraum zwischen diesen beyden Dingen, über welchen er nicht hinüber zu kommen vermag, weil er nicht den Weg kennt, der von dem einen zu dem andern führt. — Wenn Sie zu begreifen vermöchten, wie die immaterielle

rielle Seele auf den materiellen Körper wirken kann: glauben Sie da nicht, daß Ihre Zweifel sehr geschwinde verfliegen würden?

Sophylus.

Allerdings; davon bin ich überzeugt; aber die Bemerkung, welche Sie itzt gleich gemacht haben, ist hinlänglich, um mich vollkommen zu überzeugen, daß die Seele ein, vom Körper verschiedenes Ding ist.

Eutyphron.

Gut das, Sophylus. — So geben Sie denn zu, daß es wirklich andere Wesen noch, als diejenigen giebt, welche wir Materie nennen? — Und die erste unserer Schwierigkeiten ist besiegt, nicht wahr?

Sophylus.

Ja, gänzlich; aber, wie können Sie nun einen Begriff von diesen Wesen haben?

Eutyphron.

Itzt, Sophylus, ist es nothwendig, daß wir einige Bemerkungen über das

Wort

Wort Idee machen. Die Vorstellung, welche die Seele von irgend einem Dinge hat, entsteht, nothwendiger Weise, aus irgend einer Sensation; und, in so fern die Seele eine Sensation hat, in so fern sie empfindet, oder wahrnimmt, verhält sie sich leidend; es sey, daß sie zu diesen Sensationen durch irgend eine Wirkung von außenher auf sie gelangt, oder, daß sie selbst sich diese Sensation verschafft oder giebt; sie ist leidend bey Allem, was sie empfindet. Das Wort Idee, oder das griechische εἶδος, oder ἰδέα, heißt so viel, als Bild. Wenn ich sage, „ich habe die Vorstellung von einer Natur:“ so ist dieses nichts anders, als, „ich habe ein Bild von dieser Natur.“ Ein Bild setzt Figur, Sichtbarkeit, Umriß, u. s. w. zum voraus; und daraus erhellt, daß das Wort Idee eigentlich nur den bloßen Vorstellungen zukommt, die wir von Allen dem haben, was wir Materie nennen.

Sophylus.

Ich verstehe Sie sehr wohl; aber haben wir andere Vorstellungen?

Eutyphron.

Haben Sie eine Vorstellung von dem, was gerecht ist?

Sophylus.

Allerdings. — Aber, es giebt Leute, die uns sagen würden, daß es keine Begriffe von der Gerechtigkeit giebt, als mit Hülfe der Vorstellung von der Wagschaale, oder von etwas Aehnlichem.

Eutyphron.

Was gehen uns diese Leute an, Sophylus? Sie machen diese Bemerkung nur vermittelst der Binde, mit welchem man gewöhnlich die Augen der Gerechtigkeit zugebunden sieht. — Aber Sie, Sophylus, haben Sie eine Vorstellung von einer Lüge, — von einem Verbrechen, — von einer Regierungsform — von der Liebe — von der Dankbarkeit — von der Güte?

Sophylus.

Ganz gewiß; aber dieses sind Vorstellungen von Eigenschaften, von Modificationen.

Eutyphron.

Von welchen Dingen? Von dem Kegel, oder von dem Würfel?

Sophylus.

Sie wollen lachen, Eutyphron? — nein, es sind Vorstellungen von Eigenschaften, von Modificationen unserer eigenen Seelen, — der Seelen anderer — und ihren Wirkungen.

Eutyphron.

Sie können keine Vorstellung von einer Modification, oder von einer Eigenschaft eines Dinges haben, ohne zugleich die Vorstellung von einem Theil seines Wesens zu haben.

Sophylus.

Das ist sehr wahr.

Eutyphron.

Nun sind wir überzeugt, daß die Seele nicht das ist, was wir Materie nennen; und also können wir denn Vorstellungen von Dingen haben, die nicht Materie sind.

Sophylus.

Das räum' ich ein.

Eutyphron.

Sie haben kein Bild von einer Lüge, einem Verbrechen, einer Regierungsform, kein Bild von Liebe, von Dankbarkeit, von Güte, von einer Seele.

Sophylus.

Nein; aber, ich habe eine Vorstellung davon.

Eutyphron.

Wir haben gesehen, daß jede Vorstellung aus irgend einer Sensation entsteht; eine Sensation setzt, nothwendiger Weise, etwas Leidendes in dem voraus, welches wahrnimmt, oder empfindet. Dieses Leidende setzt wiederum, nothwendiger Weise, etwas Thätiges, oder etwas, von außenher wirkendes voraus; folglich entsteht denn eine Sensation aus der Wirkung irgend eines, außer uns befindlichen Dinges. Nun kann kein Wesen auf ein anderes Weses, als nur durch unmittelbare Berührung, oder durch Organe, oder durch Mittel wirken. Die immaterielle Seele wirkt auf den materiellen Kör-

per,

per, und vice versa; das Körperliche wirkt auf das Körperliche, und das Immaterielle auf das Immaterielle; und da hier die Rede von uns, das heißt, von Wesen ist, welche das Vermögen haben, zu empfinden: so muß es folglich Organe und Mittel zwischen ihnen geben, die zum Vehikulo dienen, und welche ihre gegenseitigen Wirkungen fortpflanzen können, um daß diese Sensationen hervor gebracht werden.

Sophylus.

Ich gestehe, Eutyphron, daß ich anfange, deutlich zu sehen. Vielleicht hängt es von Ihnen ab, es gänzlich hell in meinem Kopfe zu machen; bleiben Sie nicht auf halbem Wege stehen, ich beschwöre Sie bey Ihrem Schutzpatron, dessen Genius über den Eyd wacht, den wir geschworen haben.

Eutyphron.

Es hängt nur von Ihnen ab, lieber Sophylus, das Licht zu sehen. Ich werde kein anderes Raisonnement gebrauchen, als das, was Sie selbst hätten

machen

machen können, wenn Sie hätten nachdenken, und sich von den Meynungen anderer Leute befreyen, und gänzlich unabhängig machen wollen. Ich fordere nichts, als eine ununterbrochene Aufmerksamkeit; und, da Sie wollen, daß ich deutlich seyn soll: so müssen Sie mir einige Wiederholungen verzeihen, zu welchen der Faden meiner Ideen mich nöthigen könnte.

Sophylus.

Ich werde Sie, mit aller möglichen Aufmerksamkeit, anhören; und was die Wiederholungen anbetrifft: so halt' ich diese, bey Untersuchungen von der Art, wie die unsrigen gegenwärtig sind, für nützlich, und für nothwendig.

Eutyphron.

Wenn man auf folgende Art raisonnirte — (und öfter, als man denkt, schließt man wirklich so) — „das, was nicht „fühlbar, nicht sichtbar, nicht hörbar „ist, ist Nichts, und kann folglich nie„mals eine physikalische Wirkung hervor„bringen, das heißt, keine Wirkung,

„welche fühlbar, sichtbar u. s. w. ist;" — wenn man so raisonnirte, sage ich: so würde dieses Raisonnement, Zweifelsohne, nichts taugen. Denn, lassen Sie uns einmal annehmen, ein Blinder *schlösse* folgender Gestalt: „was nicht hörbar „und nicht fühlbar ist, das ist gar nicht," wie würde es da um diesen unendlichen Raum, um so viele Sonnen, und so viele Welten stehen, wovon der *Blinde nicht* den geringsten Begriff haben kann? Wir haben gesagt, daß Alles, was ist, Wesen ist. Ein Wesen, in so fern es Verhältniß zu dem Organ des Gesichtes hat, heißt ein sichtbares Wesen; und in so fern es im Verhältniß mit dem Sinne des Gehöres steht, ein hörbares Wesen; und in so fern es im Verhältniß mit dem Sinne des Gefühls steht, ein fühlbares Wesen; und in so fern es mit all unsern Sinnen im Verhältniß steht, nennen wir es Materie. Und diese Materie auf die möglichst philosophischste Art zu erklären, darf man nur unsre Sensationen und unsere Ideen untersuchen, die das Resultat von

diesen

diesen Verhältnissen sind; und hievon schreiben sich die Attribute her, die wir dieser Materie zueignen, als Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, u. s. w. oder vielmehr Sichtbarkeit, Fühlbarkeit, u. s. w. die Präcision der Definition dieser Materie machte sie auf die Geometrie anwendbarer; und, behandelt durch ein Genie, wie Newton, brachte sie eine wahre Physik hervor, deren Grundlagen unveränderlich sind. Die Anhänger dieses grossen Mannes erweiterten, indem sie in seine Fußstapfen traten, das Reich der Wahrheit in der Physik auf eine verwunderungswürdige Art; aber, so wie sie mehrere Fortschritte in dieser Wissenschaft machten, so wurde auch dieser Begriff von der Materie unmerklich immer strenger, als er, sicherlich, in dem Kopfe Newtons es gewesen war. Lassen Sie uns itzt annehmen, daß ein Mann, der des Sinnes des Gefühls beraubt wäre, jedem Wesen, auf eben dieselbe Art, den Namen der Materie gäbe, welches Verhältnisse mit seinen Organen hätte; es ist

augenscheinlich, daß die Undurchdringlichkeit nicht mehr Platz in der Erklärung finden würde. Ferner, lassen Sie uns voraussetzen, daß ein Blinder den Namen der Materie jedem Wesen ertheilte, das im Verhältniß mit seinen Organen stände: so würde die Ausdehnung nicht mehr ein Attribut der Materie seyn; und endlich, lassen Sie uns den Fall annehmen, daß ein Geschöpf, welches mit hundert andern Arten von Organen begabt wäre, welche Organe alle, andere und verschiedene Verhältnisse zu jedem Wesen hätten, gleicher Gestalt, jedes Wesen materiel nennte, in so fern es im Verhältniß mit seinen Organen stände: so würde die Materie ganz andere Attribute erhalten. Nun lassen Sie uns die augenscheinliche Ungereimtheit bemerken, die sich aus diesen Voraussetzungen ergiebt. Welche Idee kann man, in dem ersten Falle, sich von einer Materie ohne Undurchdringlichkeit machen? In dem zweyten, welche Idee von einer Materie, welche keine Ausdehnung hat, und in dem dritten, welche

Idee von einem Dinge, von welchem sich Nichts, weder bejahen, noch verneinen lassen würde? Das Licht ist nur Licht für die Augen; der Ton ist nur Ton für das Ohr; und ein Wesen nur sichtbar, fühlbar, hörbar vermöge seiner Verhältnisse zu dem Gesicht, dem Gefühl, dem Gehör, u. s. w., das heißt, weil es ist, was es ist. Folglich, wenn man erwiesen hat, daß die Seele nicht Materie ist: so hat man erwiesen, daß sie kein Wesen ist, in so fern, nämlich, daß ein Wesen Verhältniß zum Gefühl, zum Gesicht, und zum Gehör hat. — —

Ich folge der Ordnung, lieber Sophylus, welche Sie mir vorgeschrieben haben; ich glaube, daß diese Bemerkungen jedem vernünftigen, und uneingenommenen Menschen hinlänglich sind, um sich völlig von der möglichen Existenz von Wesen zu überzeugen, die uns die Verhältnisse, welche sie mit uns haben, nicht bekannt machen können. Aber lassen Sie uns noch einmal die Beweise von der Wirklichkeit ihrer Existenz vornehmen,

 und

und alle nur mögliche Deutlichkeit hinein bringen.

Um daß ein Mensch zu einer Sensation von jedem andern, außer ihm befindlichen Wesen gelange, sind drey Stücke nothwendig:

Erstlich, daß dieses Wesen auf das wirken könne, was sich zwischen ihm, und diesem Menschen befindet.

Zweytens, daß sich, zwischen ihm und dem Menschen, etwas befinde, welches ich das Vehiculum der Wirkung nenne.

Drittens, daß der Mensch ein diesem Vehiculo angemessenes Organ, das heißt, ein Organ habe, welches fähig ist, die Wirkung dieses Vehiculums anzunehmen.

Wenn eines von diesen dreyen Stücken mangelt: so findet keine Sensation Statt. Zum Beyspiel:

Erstlich, ein vollkommen durchsichtiger Körper wirft das Licht nicht zurück; folglich giebt es, weil der Gegenstand

nicht auf das Vehiculum wirkt, keine Vision.

Zweytens, bringen sie eine Glocke in einen luftleeren Raum, und es wird kein Ton Statt haben, weil es an dem vermittelnden Vehiculum fehlt.

Drittens, wenn ein Mensch taub und blind ist: so giebt es weder Ton noch Vision, weil die, dem Vehiculum analogen Organe mangeln.

Ein großes Stück des allerreinsten, und auf die vollkommenste Art geschliffenen Crystalls wird unsichtbar seyn, weil er alle Lichtstrahlen durchläßt; und wir haben nur seinem Verhältniß mit dem Organ des Gefühls die Kenntniß von seiner Undurchdringlichkeit zu verdanken. Und, wenn nun das Gefühl vernichtet wäre, würde dann deswegen dieses große Stück Crystall Nichts seyn? die Luft, dieser, Allem, was athmet, so nothwendige, und, wenn seine Springfeder nachläßt, so schreckliche Agent, würde er, ohne das Gefühl und das Gehör, Nichts seyn? Die magnetischen Ausflüsse, deren Wir-

kungen so schnell, und so sichtbar sind, wären Nichts, weil es ein Wesen ist, das keine Beziehung auf irgend einen unserer Sinne äußert, oder weil sich, zwischen ihm und uns, kein, seiner Wirksamkeit und unsern Organen analoges Vehiculum findet?

Ich will Sie, mein lieber Sophylus, nicht an die feinen, aber richtigen Demonstrationen von der Immaterialität der Seele erinnern. Wozu wäre es nothwendig, uns in diese Abstraktionen einzulassen? Wir wissen, daß, bey Allem, eine Ursache ihrer Wirkung, und die Wirkung ihrer Ursache analog seyn muß; wir wissen aus der Physik, daß, um eine Masse von tausend Pfund in Bewegung zu setzen, es mindstens einer wirklichen Kraft von tausend Pfund bedarf. Legen Sie tausend Pfund in eine Wagschaale; es sind mindstens tausend in der andern nothwendig, um die erstern in die Höhe zu ziehen. Lassen Sie uns einmal annehmen, daß die Pyramide von Rhodope, oder das Grab des Mausolus funfzig

Millionen Pfund gewogen haben; wie hat man nun diese Denkmåler aufgefůhrt? Durch Maschinen, durch Hånde, deren wirkliche Krâfte, mit einander vereint, mindstens funfzig Millionen Pfund ausmachte. Wenn, in dem Universo, alles Materie ist: so geben Sie mir doch die, diesen ungeheuern Massen analogen wirklichen Krâfte an; sie můssen, in den Reizen der Rhodope, und in der Empfindsamkeit der Artemisia die Schwere von funfzig Millionen Pfund suchen. — Nicht ich bin lâcherlich, Sophylus, indem ich diese Bemerkung mache; diejenigen sind es, die, ohne nachzudenken, eine Meynung annehmen, die sich, durch ihre eigene Lâcherlichkeit, zernichtet. —

Und nachdem ich Ihnen nun die wirkliche Existenz so vieler Wesen, die nicht von der Classe derjenigen sind, welche wir materielle Wesen nennen, erwiesen habe, muß ich Ihnen noch die Mǒglichkeit zeigen, daß ein Wesen, vermǒge einer Eigenschaft, die es uns, durch unsere Organe, nicht kund machen kann, auf We-

sen, welche sich uns, durch unsere Organe, bekannt machen können, zu wirken, und dergestalt zu wirken vermag, daß diese Wesen uns diese Wirkungen durch unsere Organe kund machen.

Lassen Sie uns einen Menschen annehmen, der des Sinnes des Gefühls beraubt, und mit dem Sinne des Gehörs begabt wäre; es ist augenscheinlich, daß kein Wesen sich ihm, durch das Gefühl, kund macht; und daß, folglich, für ihn kein Wesen undurchdringlich ist. Nun schlägt und wirkt der Hammer auf eine Glocke, in so fern dieser Hammer und diese Glocke Undurchdringlichkeit haben, oder, in so fern beyde zu den berührbaren Dingen gehören; und diese Wirkung des Hammers auf die Glocke macht denn doch das Verhältniß der Glocke zum Menschen kund, in so fern diese zu den tönenden Dingen gehört.

Lassen Sie uns einen andern Menschen annehmen, der des Gefühls beraubt, und vor ein unermeßliches Stück des allerreinsten Crystalls gestellt wäre; dieses

Stück

Stück Crystall existirt für ihn nicht, weil er es, aus Mangel der Einwirkung des Crystalles auf das, wodurch es von dem Menschen geschieden wird, nicht sehen, noch, aus Mangel eines analogen Organs, fühlen kann. Lassen Sie uns ein anderes Stück von eben der Art annehmen, das, indem es gegen das erstere stößt, dieses in tausend Stücke zerbricht; und, so gleich werden diese beyden Stücke Crystall für diesen Menschen sichtbar und hörbar seyn, und dieses vermöge der Wirkung derselben auf einander, in so fern sie undurchdringlich oder solid sind; das heißt, in so fern sie eine Eigenschaft haben, wovon der angenommene Mensch niemals den geringsten Begriff, noch die allergeringste Vorstellung haben kann. Lassen Sie uns itzt den Fall setzen, daß dieser Mensch ein Philosoph wäre, und daß er sich nicht damit begnügte, Wirkungen zu sehen, sondern, daß er auch die Ursachen davon kennen wollte; es ist augenscheinlich, daß er, die ganze Ewigkeit hindurch, vergeblich nach der Ursache

dieser Erscheinung suchen wird. Geben Sie sich die Mühe, lieber Sophylus, diese Betrachtungen auf die vielen Wirkungen mehr, deren Ursachen uns unbekannt sind, anzuwenden; und Sie werden, von einer Seite, sehen, wie viele wirkende Ursachen es in der Natur giebt, deren Analogie mit ihren Wirkungen für uns, und unsere gegenwärtigen Organe gänzlich verborgen ist, oder deren Kräfte, die für uns und unsere Organe so sehr sichtbare Wirkungen hervor bringen, mit unsern Arten wahrzunehmen, und zu empfinden, nichts gemeines haben; — und von der andern, wie sehr oft der Mensch, einem Blinden gleich, umher tappt, und sich eifrig mit Untersuchungen, die, nothwendiger Weise, unnütz sind, beschäftigt.

Aus Allem, was ich gesagt habe, folgt ganz natürlich, daß ein Wesen, vermöge einer Eigenschaft, welche wir nicht durch unsere gegenwärtigen Organe zu erkennen vermögen, dennoch, auf andere Wesen, dergestalt, wirken kann, daß diese Wesen uns

uns das Verhältniß desselben zu uns, durch irgend einen unserer Sinne, bekannt machen können; und daß folglich diese ganze scheinbare Unbegreiflichkeit verschwindet. Es ist, diesem nach, sehr möglich, daß das, was wir immaterielle Wesen deswegen nennen, weil wir ihr Verhältniß mit uns durch keinen unserer Sinne erkennen, auf das, was wir materielle Wesen aus dem Grunde heißen, weil wir das Verhältniß derselben zu uns durch unsere Organe kennen lernen, wirken könne; das heißt, daß es nichts weniger, als ungereimt ist, wenn man behauptet, daß die immaterielle Seele auf den materiellen Körper wirke. — —

Aber, lassen Sie uns noch versuchen, lieber Sophylus, ob wir, so viel es einem Menschen möglich ist, begreifen können, auf welche Art diese Seele auf den Körper wirkt.

Kein Ding kann auf irgend ein anderes Ding wirken, als in so fern es ein Verhältniß zu diesem Dinge hat; und es kann

kann kein Verhältniß zu irgend einem andern Dinge haben, als in so fern es eine, oder mehrere Eigenschaften, Modificationen, oder Arten zu seyn, mit diesem andern Dinge gemein hat; folglich kann es auf kein anderes Ding wirken, als in so fern es eine, oder mehrere Eigenschaften, Modificationen, oder Arten zu seyn mit diesem andern Dinge gemein besitzt.

Körper und Seele sind, für uns, zwey gänzlich von einander verschiedene Dinge, wie wir denn vorher schon darüber einig geworden sind; folglich haben sie auch, in so fern wir sie kennen, ganz verschiedene Eigenschaften, Modificationen, oder Arten zu seyn.

Nun wirken Körper und Seele gegenseitig auf einander; folglich müssen auch Körper und Seele eine, oder mehrere Eigenschaften, Modificationen, oder Arten zu seyn mit einander gemein haben, die wir nicht kennen.

Aber,

Aber, es ist itzt gleich erwiesen worden, daß zwey Dinge, vermöge einer gänzlich unbekannten Eigenschaft, Modification, oder Art zu seyn, auf einander und dergestalt wirken können, daß sie uns durch ihre bekannte Eigenschaften, Modificationen, oder Arten zu seyn, kund werden.

Folglich wirkt die Seele durch ihre unbekannte Eigenschaften, Modificationen, oder Arten zu seyn, die sie mit dem Körper gemein hat, auf den Körper dergestalt, daß der Körper ihre bekannten Eigenschaften, Modificationen, oder Art zu seyn, offenbart, und vice versa.

Das Verhältniß zwischen einem Nerven, oder dem innern Gehirn, und der Seele, schreibt sich, der Demonstration zu Folge, von einer Eigenschaft, Modification, oder Art zu seyn her, welche der Seele und dem Nerven, oder dem innern Gehirn, gemein sind. Der Nerve, oder dieses Gehirn ist, als Nerve, oder als Gehirn ein zusammen gesetztes Wesen.

Die Eigenschaften, welche dieses Wesen mit der Seele gemein haben kann, besitzt es vermöge der Art seiner Zusammensetzung, weil, ohne dieses, die Seele auch auf jede andere Materie, die nicht Nerve oder Gehirn wäre, würde wirken können; und diesem ist denn doch nicht so. Die Automaten des Huygens oder des Orvery ahmen die Bewegungen der himmlischen Körper nur in so fern nach, oder sagen sie nur, in so fern, zuvor, als sie zusammengesetzte Dinge von einer gewissen Art sind. Nun wird der Nerve, oder das Gehirn durch den Tod aufgelöst; folglich sind die Eigenschaften, die es als ein zusammengesetztes Wesen besitzt, zernichtet, und folglich auch sein Verhältniß zu der Seele; aber die Seele bleibt.

Dieses da, lieber Sophylus, ist die Grundlage, auf welche ich meine Philosophie erbaue; und ich glaube, daß, wenn wir von diesem Punkte ausgehen, wir, von einer Seite, uns Hoffnung zu einer, von Irrthümern, und erborgten Voraus-

setzungen befreyten Physik, und, von der andern, zu einer erhabenen, tröstenden, und all derer Menschen, welche die ganze Kraft ihres Daseyns fühlen, würdigen Moral machen können. Wenn Sie sich die Mühe geben wollen, die Resultate unserer Raisonnements sich zurück zu rufen: so werden Sie selbst urtheilen können, ob ich meineidig geworden bin.

Sophylus.

Wir haben wirklich gefunden:

1.) Daß unsere Sinne uns niemals betrügen, sondern daß sie uns, von einer Seite, verschiedene wesentliche Eigenschaften der Dinge darstellen, und, von der andern, das wahre Verhältniß lehren, welches die Dinge unter sich haben, in so fern sie mit unsern Sinnen analog sind.

2.) Daß das, was wir Materie nennen, nur in so fern Wesenheit ist, als es Analogie mit unsern Organen hat.

3.) Daß es Wesenheiten giebt, die etwas anders sind, als das, was wir Materie nennen.

4.) Daß wir Vorstellungen von verschiedenen Eigenschaften haben, die nur immateriellen Wesen zukommen, und die so wahr, und so gewiß sind, als die Begriffe, welche wir von verschiedenen Eigenschaften der materiellen Wesen besitzen.

5.) Und endlich, auf welche Art es leicht ist, zu begreifen, wie das, was wir Immateriel nennen, auf die Materie wirken kann. — —

Ich, lieber Eutyphron, muß bekennen, daß ich, durch Ihre Gründe, so sehr überzeugt, als der Mensch der Ueberzeugung fähig ist, geworden bin. — Nein! Sie sind nicht meineydig geworden! der Genius des Sokrates soll, von nun an, auch mein Führer seyn.

VI.

Aristäus

oder

von der Gottheit.

Αν γνῶς τί ἐςι Θεὸς, ἡδίων ἔση.

(Gedruckt zu Paris 1779.)

Vorbericht des Herausgebers.

Da, zu unsern Zeiten, ein Jeder in der Philosophie unterrichtet, und die Moral zu einer Vollkommenheit und einer Verfeinerung gelangt ist, die in Verwunderung setzt: so schmeichelt man sich, zum Zeitvertreibe des Publikums Etwas beyzutragen, indem man ihm dieses kleine metaphysisch moralische Werk darbietet.

Die Handschrift ist, wie man sagt, auf der Insel Andros, zur Zeit des Zuges der Russen nach dem Archipelagus, gefunden worden. Der griechische Text ist außerordentlich verstümmelt, wodurch denn der in der Critik wenig bewandte Uebersetzer genöthigt worden ist, zuweilen das Raisonnement nur so im Ganzen zu geben; und um Jedermann verständlich zu seyn, hat er dem unerklärlichen Geschwätz der Physik der Alten oft Ausdrücke aus unserer Physiko-Geometrie unterschieben müssen. Hievon hat man unsern

Gelehrten Nachricht geben zu müssen geglaubt, damit sie bey den Griechen nicht Kenntnisse voraussetzen, deren Entdeckung oder Erfindung diesen nicht zugehört.

Auch glaubt man der öffentlichen Delicatesse des Jahrhunderts Entschuldigung, einiger zu kühnen Ausdrücke wegen, die man in dieser kleinen Schrift findet, schuldig zu seyn. Aber, man bittet das Publikum demüthig, von einer Seite, zu erwägen, daß diese Ausdrücke unvermeidlich sind, wenn man Untersuchungen über die Natur des Verlangens zum Zwecke hat; und von der andern Seite, zu bedenken, daß die Zeiten sich gegenseitig einige Nachsicht schuldig sind, und daß, wenn es anständig, oder vernünftig wäre, ein noch vollkommeneres Jahrhundert, als das unsrige, anzunehmen, wir, mit aller unserer Vollkommenheit, der Herablassung desselben, um mich so auszudrücken, ein wenig bedürften.

Was den Verfasser dieser Schrift anbetrifft: so scheint er zur Schule des Sokrates zu gehören. Man findet in dem Werk einige, obgleich schwache, Züge, von dem gesunden Verstande dieses Philosophen, von dem dichterischen Geiste des Plato, und von der Genauigkeit des Aristoteles. Er scheint ein Athenienser aus der Zeit des Demetrius Phalereus zu seyn; einmal, weil er, in seinem Gespräche, des berühmten Protogenes erwähnt, eines Mahlers, der zur Zeit der Belagerung von Rhodos blühte; und dann ist es offenbar, daß einer der Zwischenredner zur Zeit des Krieges zwischen Athen und Lamia eine glänzende Rolle gespielt haben muß.

Das Werk ist der Diotime zugeschrieben. Man weiß, daß Sokrates bekennt, von dieser göttlichen, außerordentlichen Frau Alles gelernt zu haben, was er über Freundschaft wußte, und daß sie um die 82ste Olympiade geblüht hat. Aber, wenn wir sie mit derjenigen verwechseln

wollten, von welcher hier die Rede ist: so müßten wir annehmen, daß sie mindstens 140 Jahre alt geworden sey. —

Aufrichtig wünsche ich, daß dieses kleine Werk gefallen und unterrichten möge, welches denn für unsre Tage gleichbedeutend ist.

Diokles der Diotime Heyl!

Dir, weise, göttliche Diotime, eigne ich das Gespräch über die Gottheit zu, in welchem ich mich bemüht habe, die Lehren zu entwickeln, welche dich, bey der Erziehung deiner Kinder, bey dem Unterricht derer, die dich verstehen, und überhaupt bey der Einrichtung deines ganzen Lebens, leiten. Du wirst darin mit Vergnügen das Gemählde deiner Sitten, deiner Lehren, und des Tones sehen, der in all deinen Handlungen herrscht. Aber, schmerzlich wirst du oft ausrufen: Wollten doch die Götter, Diokles, daß deine Zueignungsschrift an alle Athenienser gerichtet wäre!

Aristäus
oder
von der Gottheit.

Aristäus und Diokles.

Diokles.

Was betrachtest Du da so aufmerksam, lieber Aristäus? Ist es irgend eine unbekannte Pflanze?

Aristäus.

Das nicht! da unterhält mich, seit einer Viertelstunde, ein Schauspiel, das traurige und unangenehme Ideen in mir erweckt. Sieh, ich bitte Dich, diesen armen Erdwurm! Seit einer Viertelstunde wird er von einem schwarzen Insekt verfolgt, das ihn nicht einen Augenblick zu sich kommen läßt; er wird, auf alle mögliche Art, gefoltert und gepeinigt, ohne

ohne daß er die geringsten Waffen hat, mit welchen er sich, gegen seinen grausamen Feind, vertheidigen könne. — Sieh, wie er sich windet und krümmet! — Glaubst Du nicht, daß dieses arme Thier fürchterlich leidet?

Diokles.

Wohl glaube ich das. Seine gewaltsamen Bewegungen scheinen mir eine zu beredte Sprache, um daran zu zweifeln. — Komm! Wir wollen das Insekt zertreten. So Etwas sieht sich nicht angenehm zu.

Aristäus.

Zertrete ich es: so kannst Du von mir sagen, was ich von dem Insekt sage; denn es wird sich nicht besser vertheidigen, als der Wurm.

Diokles.

Laß uns diesem Kriege ein Ende machen! — Da sind sie beyde todt; das Insekt ist gestraft, und der arme Wurm leidet nicht mehr.

Aristäus.

Grausamer Mensch! — Fürchtest Du nicht, daß irgend ein Elephant Dich wieder zertrete?

Diokles.

Nein, wahrlich nicht! — Aber, sage mir nur, wie dieses Schauspiel Dir traurige Ideen geben könne. Daß es unangenehme erweckt, begreife ich.

Aristäus.

Ist es denn nicht traurig, ein empfindendes Wesen in Stücken zerrissen zu sehen, um, noch lebend, einem andern zur Nahrung zu dienen, ohne daß es, durch Widerstand und Gegenwehr, seine Leiden mindern, oder versüßen kann? Wenn der allmächtige und allgerechte Jupiter dieses Weltall gebildet hätte: so würde man dergleichen Unordnungen nicht sehen. Muß ich, aus dieser Unordnung, nicht schließen, daß das Weltall von keinem Gott gebildet worden, sondern, daß es, von Ewigkeit her, durch sich selbst existirt, und daß seine Theile nicht anders,

als vermittelst des Zufalls, ihre Modificationen verändern?

Diokles.

Was Du da sagst, Aristäus, ist wirklich viel gesagt; es begreift in wenig Worten sehr viel Dinge.

Aristäus.

Wie das?

Diokles.

Du sagst, daß das Unglück, zerrissen und zerfleischt zu werden, eine Unordnung ist; daß, wenn es einen Gott gäbe, diese Unordnung nicht existiren würde, daß folglich kein Gott ist, und daß also das Weltall durch das Ungefähr regiert wird.

Aristäus.

Und so dünkt mir auch die Sache zu seyn. — Und Dir?

Diokles.

Ich gestehe, daß, lebendig, zerrissen zu werden, für den, welcher zerrissen wird, ein Uebel ist. Aber für den, welcher zerreißt, ist es ein Gut. Und, nach alle dem, seh' ich keine Unordnung darin.

Aristäus.

Wie? das wäre keine Unordnung in dem Weltall, wenn ein, angenehmer Empfindungen fähiges Wesen die allerschrecklichsten Martern leidet?

Diokles.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir erst festsetzen, was Unordnung ist. Weißt Du es?

Aristäus.

Vergleiche nur das irrende Leben der alten Pelasger, mit dem geordneten Zustande des geselligen Lebens der heutigen Athenienser; — und Du wirst schon sehen, was Unordnung ist.

Diokles.

Lieber Aristäus, da machst Du ein Gemählde von Dingen, die vielleicht böse und gut; aber nicht von Dingen, die in Ordnung, oder in Unordnung sind.

Aristäus.

So erkläre mir diese Dinge doch besser, ich bitte Dich!

Dio-

Diokles.

Der Begriff von Ordnung, Aristäus, schreibt sich von unserer Art zu denken in unserm gegenwärtigen Zustande her. Das Wort, Ordnung, bezeichnet eine gewisse Modification, eine gewisse Einrichtung verschiedener Dinge, vermöge welcher unser Verstand, nach seiner gegenwärtigen Beschaffenheit, mit der größten Leichtigkeit, das, aus der Coexistenz, der Zeitfolge, oder der Natur dieser Dinge gebildete Ganze, übersehen, und auch mit der größten Leichtigkeit, die Beziehungen, in welchen diese Dinge unter sich stehen, wahrnehmen kann. — Bist Du mit dieser Erklärung zufrieden?

Aristäus.

Vollkommen wohl!

Diokles.

Folglich, da die Geisteskräfte der Menschen außerordentlich verschieden sind, das heißt, da Einer weit entferntere Beziehungen sehen kann, als der Andere, ergiebt sich hieraus, daß der Begriff von Ordnung gänzlich relativ, und daß Ordnung,

nung, in dem Kopfe eines Wilden, Etwas ganz anders, als in dem Kopfe eines tiefsinnigen, metaphysischen Mathematikers ist. Der erste wird vielleicht Ordnung in einer arithmetischen Progression wahrnehmen; der andre wird Ordnung in einer, außerordentlich zusammengesetzten Reihe von Zahlen sehen, die für den Ersten nichts als Unordnung ist. Aber, auch, in Ansehung jener Progression so wohl, als dieser Reihe, in Ansehung, nämlich, der, auf gewisse Art gestellten Dinge selbst, ist Ordnung relativ. — Folglich, lieber Aristäus, sage mir, ich bitte Dich, ob es möglich ist, daß wir, eingeschränkt wie wir es, durch die kleine Zahl unserer Organe, sind, die Ordnung, wenn dergleichen in dem Weltall ist, zu übersehen und zu fassen vermögen? Wenn wir den algebraischen Ausdruck für eine, oder mehrere, außerordentlich zusammengesetzte Größen sehen, und wir denn doch keine Ordnung, oder Analogie unter den Theilen, welche sie ausmachen, wahrnehmen: wie können

nen wir urtheilen, ob diese Größen isolirt sind, oder, ob es Bezeichnungen einer unendlichen Reihe sind, in welcher eine, weit über unsre Fassungskraft erhabene Ordnung herrscht? Folglich haben wir sehr wenig Grund, wenn wir behaupten, daß das, was wir ein Gut, oder ein Uebel nennen, Ordnung oder Unordnung in dem Weltall ist.

Aristäus.

Du kannst Recht haben, Diokles. Aber Du wirst doch gewahr, hoffe ich, daß Du denen, welche das Daseyn einer Gottheit zulassen, nicht sehr zu Munde redest?

Diokles.

Wie das?

Aristäus.

Du machst es problematisch, ob Ordnung in dem Weltall ist; und sie — sie erweisen das Daseyn der Gottheit aus der Ordnung, welche sie darin wahrzunehmen vorgeben.

Diokles.

Deine Bemerkung ist ganz richtig, Aristäus. Indessen will ich Dir meine Mey-

nung sagen. Ich sehe wohl, daß, in denen Theilen des Weltalles, welche ich zu übersehen vermag, das, was ich Ordnung nenne, Statt hat; aber, ich glaube daraus nicht schließen zu können, daß es in dem Unendlichen, das ich nicht umfasse, Ordnung giebt. Und diejenigen, die das Daseyn der Gottheit aus der Ordnung, die sie unter einigen wenigen Theilen wahrnehmen, erweisen wollen, bauen, meines Erachtens, auf einen, wenig festen Grund, und mich dünkt, als ob Gott und Ordnung auf eine ganz andere Art erwiesen werden müßten. Wenn wir unsere Untersuchungen über das, was Gott und Ordnung sind, mit so viel Eifer und so viel Wahrheitsliebe, als Gegenstände der Art erfordern, betrieben: so würden wir vielleicht zu Wahrheiten gelangen, die sich vollkommen gut an diejenigen anschlössen, die wir schon gefunden haben, und die, mit ihnen in ein Ganzes vereint, dienen könnten, der Seele diejenige Kraft, diejenige ruhige Verfassung, diesen stäten Blick zu geben, vermöge welcher sie ihren

künfti-

künftigen Zustand mit Zuversicht, und einem unzerstörbaren Vergnügen betrachtete.

Aristäus.

Das wünschte ich sehr, mein lieber Diokles. Aber, es ist Deine Sache, uns auf dieses Gleis zu bringen; denn mich setzt — das gesteh ich dir — die Größe dieser Gegenstände zu sehr in Erstaunen, als daß ich wissen sollte, von welcher Seite ich die Sache anzugreifen hätte.

Diokles.

Mir geht es beynahe eben so, Aristäus. Aber, ich will mir bemühen, Dich zufrieden zu stellen, mit der Bedingung jedoch, daß Du mir kein Raisonnement hingehen lässest, in welchem Du Deutlichkeit oder Bündigkeit vermissest.

Wenn wir das, was wir Ordnung nennen, genau betrachten: so finden wir, daß es Aehnlichkeit, Verhältniß, Regelmäßigkeit, ununterbrochene Analogie, gleichförmige Zeitfolge, die auf einerley Art, entweder beschleunigt oder aufgehalten wird, ein allgemeines Gesetz, welches

Wirkungen hervorbringt, die den, ihm unterworfenen Dingen, angemessen sind, u. d. m. voraussetzt. Bemerken wir diese Eigenschaften in verschiedenen Dingen, von welcher Art sie seyn mögen, so nennen wir es Ordnung; und diese Ordnung ist uns angenehm, weil die Seele, natürlicher Weise, die möglichst größte Anzahl von Ideen in dem möglichst kürzesten Zeitraume zu erhalten wünscht. Denn, es ist evident, daß die Eigenschaften von Aehnlichkeit, Verhältniß, u. s. w. als Band, oder Kette dienen, wodurch uns die Mittel, uns eine Idee von einem, aus verschiedenen Theilen zusammengesetzten Ganzen, zu machen, erleichtert werden. Hieraus ergiebt es sich denn, daß für Wesen, welche nicht das Vermögen hätten, verschiedene Ideen zusammen zu knüpfen, um daraus ein Ganzes zu bilden, die Theile, welche das Weltall, so viel wir bis itzt es erkennen, ausmachen, nicht das haben würden, was wir Ordnung nennen. Folglich ist das, was uns Ordnung scheint, nicht Ordnung in den Dingen.

gen. Unsre Ordnung ist nichts, als das Resultat einiger Eigenschaften, die sich in den Dingen finden, und die jenem sonderbaren Vermögen analog sind. Ich will hierdurch nicht gesagt haben, mein lieber Aristäus, daß in dem Weltall keine Ordnung wäre; sondern, daß die Ordnung, die darin herrscht, Etwas ganz anders ist, als das, was wir Ordnung nennen. Und, aus diesem Grunde sagte ich vorhin, daß diejenigen, welche das Daseyn der Gottheit, aus der Ordnung, welche sie wahrnehmen, und die nur das Werk der Natur des Menschen ist, erweisen wollen, sich eines Beweises bedienen, welche der Erhabenheit des Gegenstandes sehr wenig würdig ist. — — Der Beweis dieser meiner Behauptung ist, daß sie ihre Ordnung nur in dem, was ganz nahe bey ihnen, auf der Oberfläche der Erde ist, oder in den Bewegungen der Planeten um die Sonne, sehen. Aber, sie mögen in einer schönen Nacht den ungeheuren Umfang des gestirnten Himmels betrachten, und mir dann sagen, ob man,

nach ihren Begriffen von Ordnung, ein besseres Gemälde von einer vollkommenern Unordnung machen könne?

Aristäus.

Du hast mir das in helles Licht gesetzt, Diokles, was ich schon längst dunkel zu sehen glaubte, daß, nämlich, das, was wir Ordnung nennen, nicht in den Dingen seyn, noch zum Maaßstabe für das dienen könne, was für anders beschaffene Wesen, oder für den Schöpfer — wenn es einen gäbe — Ordnung wäre; mit einem Wort, daß Ordnung relativ ist, und daß im Ganzen keine Ordnung Statt hat.

Diokles.

Wir wollen die Untersuchungen, über die Natur der Ordnung, noch nicht fahren lassen. Laß uns, ehe wir behaupten, daß im Ganzen keine Ordnung existirt, noch einmal genau zusehen. — Wir haben gesagt, daß die Ordnung, auch in Ansehung der Dinge, in welchen eine gewisse Ordnung herrscht, relativ wäre. Betrachte, ich bitte Dich, diese schöne Colonnade

lonnade der Propyleen;*) da ist doch, wenn ich mich nicht irre, Ordnung?

Aristäus.

Allerdings.

Diokles.

Die Ordnung, die Du darin bewunderst, Aristäus, schreibt sie sich von der ersten, oder der fünften, oder der achten Säule her?

Aristäus.

Sicherlich nicht; sie kömmt von allen Säulen zusammen her.

Diokles.

Diese Säulen sind von weißem Marmor; aber, laß uns annehmen, daß einige von Porphyr, einige von rothem Jaspis, einige von Granit, einige von glänzendem Parischen Marmor, und alle unter einander hingeworfen wären, ohne daß man jedoch die Figur, die Größe,

*) So hieß das prächtige Thor, das am Eingange der Citadel von Athen war. Es wurde, unter dem Perikles, durch den Baumeister Mnesikles aufgeführt, und hatte 2012 Talente gekostet.

noch das örtliche Verhältniß dieser Säulen abgeändert hätte; würdest Du dann noch Ordnung darin sehen?

Aristäus.

Auch dann gewißlich noch würde ich Ordnung in der Colonnade sehen; aber, ich bekenne, daß diese Ordnung alsdenn weder so vollkommen, noch so schön seyn würde.

Diokles.

Und der Grund hievon?

Aristäus.

Der Grund? Weil die Gleichheit der Farben dieser Säulen mir es itzt noch leichter macht, mir schnell eine Idee von dem Ganzen, das sie ausmachen, zu bilden.

Diokles.

Aus diesem zweyten Beyspiele folgt, daß Dinge, welche einige Eigenschaften gemeinschaftlich haben, der Ordnung fähig sind; und aus dem erstern, daß, je mehr die Dinge gemeinschaftliche Eigenschaften besitzen, je mehr sie der Ordnung fähig werden müssen.

Ari-

Aristäus.

Das ist wahr, Diokles. Aber, wenn ich die Flöte betrachte, von welcher der Gott Pan der Erfinder war: so sehe ich Regelmäßigkeit und Ordnung, obgleich die verschiedenen Röhren von ungleicher Länge sind. Betrachte ich eine Progression, von welcher Art sie sey: so sehe ich Ordnung darin, so verschieden auch die Bezeichnungen von einander seyn mögen. Wo sind nun die, den Röhren der Flöte, und den Bezeichnungen oder Ausdrücken der Progression gemeinschaftlichen Eigenschaften?

Diokles.

Jede Röhre der Flöte, und jede Reihe in einer Progression hat die Eigenschaft, so viel größer wie die vorhergehenden zu seyn, als sie selbst kleiner wie die folgende ist; und das zeigt uns deutlich, mein Lieber, daß Ordnung nicht in einem einzeln Dinge, oder in einem Individuo ist, sondern in der Regelmäßigkeit der Verhältnisse besteht, das unter den Dingen Statt hat.

Aristäus.

Wohlan! das räum' ich ein; und ich nehme mit Dir drey Grundwahrheiten an. Erstlich, daß Dinge, welche gemeinschaftliche Eigenschaften haben, der Ordnung fähig sind, für Wesen, nämlich, welche die erforderlichen Fähigkeiten haben, diese Eigenschaften wahrzunehmen; zweytens, daß, je mehrere gemeinschaftliche Eigenschaften die Dinge besitzen, je mehr sie der Ordnung, für die gedachten Wesen, fähig werden; drittens, daß das, was für irgend ein Wesen Ordnung in den Dingen seyn kann, in den Verhältnissen besteht, welche es die Fähigkeit hat, unter ihnen wahrzunehmen. Aber, wohin führt uns nun dieses, mein lieber Diokles? Denn, aus diesen drey Wahrheiten ergiebt es sich klärlich, daß Ordnung nur in Beziehung auf diejenigen Wesen, welche die erforderlichen Fähigkeiten haben, um gewisse Verhältnisse unter den Dingen wahrzunehmen, Ordnung ist. Und dieses ist so wahr, daß ich es als Thatsache annehme, daß nie irgend ein

Wesen, was für Eines es auch seyn möge, hat wahrnehmen können, was Ordnung in Ansehung seiner ist, als in Dingen, die durch seine eigene, oder die Wirksamkeit ihm ähnlicher Wesen, hervorgebracht worden sind. Bemerke, daß ich alle Thiere, welche (nach Deiner Sprache zu reden) zur sichtbaren oder hörbaren Welt u. s. w. gehören, unsers Gleichen nenne, und ich behaupte, daß kein Wesen, zu welcher Seite des Weltalles es gehören, welchen Grad von Vollkommenheit oder Unvollkommenheit es in den Classen der Wesen besitzen möge, nie anders hat wahrnehmen können, was in seinen Augen Symmetrie, Regelmäßigkeit, oder wahres Verhältniß ist, als in den Künsten, die von der eigenen Erfindung der Wesen seiner Classe sind, und bey welchen nicht die Rede von der Nachahmung der Natur war, sondern die den Nutzen dieser Classe zum Zwecke hatten.

Diokles.

Ob Du die Sachen gleich ein wenig weit treibst, Aristäus; so hast Du denn doch

doch vollkommen gut gezeigt, daß Ordnung nur in Beziehung auf ein Wesen Statt hat, welches sie empfindet oder wahrnimmt. Aber, es kommt denn doch auch auf die Natur der Dinge dabey an. Laß uns annehmen, daß hundert verschiedene Dinge den zwanzigsten Theil aller ihrer Eigenschaften unter sich gemein haben; aus dieser Grundwahrheit folgt, daß diese Dinge der Ordnung reichlich für ein Wesen fähig seyn werden, welches die Mittel besitzt, eine Sensation von diesen Eigenschaften zu haben. Nun hat Alles, was in dem Weltall ist, ohne Ausnahme, das Vermögen zu seyn, und das zu seyn, was es ist, in sich; darin besteht sein Seyn, sein Wesen, und alle Eigenschaften, welche wir, oder andere Wesen an ihm wahrnehmen, sind nur Verhältnisse, nur Beziehungen. Alle Dinge aber, welche sind, haben nun dieses Vermögen zu seyn, diese erste Eigenschaft des Seyns, mit einander gemein; folglich können alle Dinge, die zu gleicher Zeit da sind, die allerschönste Ordnung für ein Wesen haben,

ben, welches die Wesenheiten der Dinge so vollkommen kennete, als wir die Figuren und die Farben derselben kennen.

Aristäus.

Die Möglichkeit hievon gebe ich zu; aber man könnte Alles gegen Eines setzen, daß sich die Sache nicht so verhält.

Diokles.

Und warum nicht?

Aristäus.

Stelle dir hundert Säulen vor, die ihre Farben, und das Verhältniß ihrer Figur mit einander gemein haben, aber deren Größe an Verhältniß und Ordnung von einander verschieden ist; und mache mir nun, ich bitte Dich, eine so schöne Colonnade daraus, als Du dort siehest. — Die Theile des Weltalles scheinen uns eben so heterogen.

Diokles.

Ich verstehe Dich, Aristäus; Du willst unsre Regelmäßigkeit, unsre Symmetrie darin sehen. — Aber, es sey! — Deine Bemerkung ist mir viel werth, weil sie mich einsehen lehrt, daß wir, bey der

Erklä-

Erklärung von Ordnung viel zu schnell zu Werk gegangen sind, und daß wir sie auf einen viel einfachern, und viel weiter fassenden Ausdruck zurück bringen können. Wir haben die Ordnung nur nach Symmetrie, Verhältniß und Regelmäßigkeit, wir haben ein Ganzes nur in so fern betrachtet, als es aus Theilen zusammengesetzt ist, die entweder gleich, oder in fortgesetzter Proportion sind, diese mögen nun arithmetisch, geometrisch, oder, von welcher Art es wolle, seyn. Aber, erinnere Dich, mein lieber Aristäus, des berühmten Gemäldes zu Rhodos, in welchem Protogenes die schöne Figur des Jalysus durch kleine, so vollkommen an einander passende Stücke dargestellt hat, daß man die Fugen nicht unterscheiden kann. *) Wenn Protogenes diejenigen Stücke,

*) Diese Stelle ist merkwürdig, weil in den alten Schriftstellern sich keine Stelle findet, in welcher entscheidend gesagt würde, daß daß dieses berühmte Gemälde des Protogenes eine Mussivarbeit gewesen wäre, welches denn auch überdem kaum wahrscheinlich ist.

Stücke, welche die Augäpfel des Jalysus bilden, an die Stelle derjenigen gesetzt hätte, wodurch die Nägel an seinen Zehen gebildet werden, und so umgekehrt: so würde der schöne Jalysus ein ungereimtes, scheußliches Ganzes seyn; und wenn ich dann dich fragte, ob diese Stücke an ihrer Stelle wären, oder in Ordnung sind, was würdest Du antworten?

Aristäus.

Ich würde sagen, daß sie nicht in Ordnung, noch an ihrer Stelle sind, in so fern dadurch ein Jalysus hat gebildet werden sollen.

Diokles.

Stelle Dir irgend eine Progression, von welcher Art sie wolle, vor; wenn ich an die Stelle des drittes Gliedes das zehnte setze: so hat keine Progression mehr Statt; und warum nicht?

Aristäus.

Nun — weil die Glieder nicht an ihrer Stelle sind, um diese Progression zu bilden.

Diokles.

Wir haben, vorher, gesagt, daß die Dinge, vermöge der Eigenschaften, welche sie gemeinschaftlich haben, der Ordnung fähig sind, und daß sie deren, mehr oder weniger, fähig seyn würden, je nachdem sie mehrere Eigenschaften gemein hätten. Aber, wir haben diesen Schluß nur aus der Betrachtung eines Säulenganges gezogen, dessen Säulen alle von gleicher Größe und gleicher Figur sind. Folglich müssen wir, um unsre Definition weit greifender, und gleich paßlich auf den Jalysus, die Progression, und die Propyleen zu machen, sie verbessern, und sagen, erstlich, daß die Dinge der Ordnung fähig sind, vermöge derjenigen Eigenschaften, welche sie mit einander gemein haben, um zusammen ein bestimmtes Ganzes zu bilden; und zweytens, daß die Dinge mehr oder weniger der Ordnung fähig sind, nachdem sie mehr oder weniger von diesen gemeinschaftlichen Eigenschaften zur Bildung eines bestimmten Ganzen besitzen. Folglich, mein

mein lieber Aristäus, ist die Erklärung von Ordnung überhaupt gefunden; sie ist die Disposition der Theile, welche irgend ein bestimmtes Ganzes bilden; und Unordnung ist die Disposition der Dinge, die nicht ein bestimmtes Ganzes bilden. Hieraus ergiebt sich nun 1) daß in jedem, untergeordneten, durch die Fähigkeiten eines jeden beschränkten Wesens, bestimmten und begränzten Ganzen Ordnung, aber eine unvollkommene Ordnung herrscht, weil die Theile, woraus diese Ganze bestehen, nicht, vermöge ihrer Wesenheiten, oder vermöge aller ihrer Eigenschaften zusammen, diese Ganzen bilden: die verschiedenen Materien, woraus der Jupiter zu Elis, oder die Minerva zu Athen *) zusammengesetzt sind, formiren diese Statuen nur vermöge ihrer Farbe, ihrer Figur und ihres Glanzes; 2) daß für ein jedes, beschränktes Wesen, von welcher Art es sey, eine unendliche Menge von

*) Beydes waren die berühmtesten Statuen des Phidias.

von Dingen existiren müssen, die für dasselbe nicht ein bestimmtes Ganzes ausmachen, weil es nämlich die Wesenheit dieser Dinge, oder die ganze Summe aller ihrer Eigenschaften nicht zu erkennen vermag, und daß folglich, für dasselbe, viel Unordnung existirt; und 3) daß dieses, unendlich bestimmte, dieses unbedingte große Ganze, dieses Weltall, es sey nun durch die allmächtige Kraft eines Gottes erschaffen, oder es existire durch sich selbst, aus Theilen besteht, welche es nicht, vermöge ihrer Eigenschaften, sondern vermöge ihrer ganzen Wesenheit bilden, und daß, folglich, alle Unordnung in dem Weltall unmöglich ist. — Diesem nach, lieber Aristäus, ist das, was Du vorher sagtest, daß nämlich das Uebel eine Unordnung in dem Weltall sey, falsch; und da Du kühn genug gewesen bist, aus deiner vermeynten Unordnung, zu schließen, daß kein Gott ist: so habe ich nun das Recht, aus meiner Ordnung, gerade das Gegentheil zu folgern. — Aber dieser Schluß würde mir denn doch noch zu gewagt

wagt scheinen, weil das Weltall, auch wenn es durch sich selbst existirte, auf gleiche Weise unserer gefundenen Ordnung theilhaftig seyn könnte; und hieraus siehst Du dann, daß das Daseyn der Gottheit sich nicht aus der Ordnung erweisen läßt; daß sich aber wohl, aus dem Daseyn der Gottheit, Ordnung erweisen ließe.

Aristäus.

Widerlegen kann ich Dein Raisonnement nicht, Diokles, das muß ich bekennen; es ist mir aufgefallen. — Aber, ich habe vorher gesagt, daß die Größe der Gegenstände, die wir behandeln, mich in Erstaunen setzte; itzt sage ich, daß die Schwierigkeiten, die wir noch vor uns haben, mich verwirren.

Diokles.

Thun sie dieses durch ihre Anzahl, oder durch ihre Natur?

Aristäus.

Durch das letztere; durch ihre Beschaffenheit.

Diokles.

Glücks genug! denn, wäre es ihre Anzahl: so könnte es uns an Zeit mangeln. — Was ihre *Beschaffenheit* betrifft, laß uns nichts fürchten; der mächtige Genius des Sokrates beschützt uns. — Aber, was sind denn das für Schwierigkeiten? laß hören!

Aristäus.

Es sind deren drey; die *erste*, daß aus dieser Ordnung in dem Weltall eine unbedingte Nothwendigkeit folgen; die *zweyte*, daß man erweisen muß, Uebel sey kein Uebel; die *dritte*, daß die nothwendige Existenz einer erschaffenden Gottheit zu erweisen übrig ist.

Diokles.

Laß uns mit der ersten anfangen; dann wollen wir zu der dritten übergehen; und wann diese beyden besiegt sind: so werden wir leicht ausfindig machen können, nicht, daß das Uebel kein Uebel, sondern, was es eigentlich ist.

Aristäus.

Wie Du denkst. — Aber, Dir die Wahrheit zu gestehen, Diokles, Du zeigst, meines Bedünkens, viel Kühnheit.

Diokles.

Ich zeige mich Dir kühn, um Dich kühn zu machen, mich aus allen Kräften zu bestreiten. So gelangt man zur Wahrheit. Der Tempel dieser erhabenen Gottheit liegt auf einem unerschütterlichen Felsen, der an die Wohnung der unsterblichen Götter gränzt. Er ist auf immer mit dicken Wolken, Nebeln und Dünsten umgeben, wodurch die Strahlen gebrochen werden, welche von der Göttinn auf uns herabfallen, und vermittelst welcher wir ihre Gestalt verwirrt und unordentlich, und oft an einer ganz andern, als an der wahren Stelle sehen. Ein jeder von uns sieht, nach Maaßgebung, wie die Wolke, welche vor ihm ist, die Strahlen bricht, ihr Phantom. — Laß uns diese Phantomen verrathen, laß uns durch diese Dünste dringen, diese Wolken aus

dem Wege räumen, Aristäus, laß uns die Unsterbliche in ihrem Tempel aufsuchen. Wir dürfen nichts fürchten; sie liebt die kühnen Liebhaber; sie verlangt nicht, daß man Ehrfurcht für sie habe; sie wünscht, gekannt zu seyn; die Anbetung, die wir ihr schuldig sind, wird daraus schon von selbst fließen. Welch Glück für uns, Aristäus, wenn wir bis zum Fuße ihres Thrones gelangten, und ihr reines Licht auf uns herabfallen sähen!

Aristäus.

Schön, sehr schön gesagt, Diokles! Aber, laß uns die Zeit nicht mit Dichtereyen verlieren. — Fühlst Du Alles, was aus diesem unbedingten Ganzen, aus diesem, aus allen seinen Theilen, vermittelst aller Wesenheiten derselben, zusammengesetzten Weltall folgt?

Diokles.

Vielleicht nicht Alles.

Aristäus.

Wenn alle Theile des Universums, vermittelst ihrer ganzen Wesenheiten, ein bestimmtes Ganzes ausmachen, und jeder

Theil

Theil an seiner Stelle ist, um, so viel es seine ganze Wesenheit gestattet, zur Bildung dieses Ganzen mitzuwirken: so kann der Theil A nie an der Stelle des Theiles B sich finden; und folglich kann in dem Weltall weder Veränderung, noch Bewegung Statt haben, und das Ganze und seine Theile werden ewig, nothwendig und unveränderlich seyn; und gerade so verhält es sich mit Deinem Jalysus und Deiner Progression.

Diokles.

Du sprichst, denke ich, von einem Marmorblock. — Bey dieser Voraussetzung hast Du Recht. Wenn das Universum ein bestimmter Marmorblock ist: so gilt Alles, was Du sagst, genau von ihm. — Aber eine Pendeluhr, ist sie nicht auch ein bestimmtes Ganzes?

Aristäus.

Das versteht sich.

Diokles.

Auch, wenn sie nicht aufgezogen ist, oder nur, wenn sie die Stunden zeigt?

Aristäus.

In beyden Fällen, dünkt mich.

Diokles.

In dem ersten, ist es der Marmorblock; und in dem zweyten das Weltall. Und Du dachtest vielleicht nicht daran, daß die Wirksamkeit der Springfeder, und die Beweglichkeit der Räder ein Theil der Wesenheit der Pendeluhr sind. — Du siehst das kleine Aggregat von Theilen, welche Analogie mit unsern Augen, und unsern Ohren und unserm Gefühl haben, für das Univ:rsum án. Erinnere Dich, ich bitte Dich, dieses unermeßlichen Weltalles, das eben so viel verschiedene Seiten hat, als es mögliche Beziehungen unter den Wesen giebt, welche es ausmachen. Denke, daß der Theil A, von welchem Du sprichst, nicht bloß ein Atom von dem ist, was wir Materie nennen; denke, daß es Theile des Universums giebt, die mit Beweglichkeit, Wirksamkeit, mit Willen und Freyheit begabt, und nicht durch ihre Natur, sondern durch ihre Beziehungen auf andere Theile, wel-

che sie umgeben, beschränkt sind. Wenn es zur Natur eines Theiles gehört, wirksam und beweglich zu seyn: so ist es seine Natur, zu wirken, und sich zu bewegen. Und glaube nicht, Aristäus, daß durch diese Vermögen die Ordnung in dem Weltall zerstört werde. Je mehr die Theile Eigenschaften gemein haben, je mehr werden sie, unsern vorhergefundenen Wahrheiten gemäß, der Ordnung fähig seyn. Fürchte also nicht, daß die Beweglichkeit in dem Weltall die Ordnung darin verderbe, — wenn es sonst wahr ist, daß Du Ordnung in dem Rythmus und in dem Tanze siehst. — Und dieses, mein Lieber, scheint mir dann, zur Beantwortung eines Theiles deiner Schwierigkeiten, hinlänglich. Aber, ehe wir weiter gehen, gestatte mir, Dir eine Frage zu thun. Du hast vorausgesetzt, daß das Ganze und die Theile des Universums, unveränderlich, ewig und nothwendig wären. Den ersten Punkt hab ich beantwortet, nicht wahr?

Aristäus.

Gänzlich hast Du ihn beantwortet; und ich fühle, daß ich den Ausdruck, an seiner Stelle, zu buchstäblich genommen, und daß ich hätte sagen sollen, „in der „Ordnung, welche ihm zukömmt.“

Diokles.

Das ist sehr wahr. — Aber, sieh hier meine Frage. Du hast gesagt, daß das Universum ewig und nothwendig ist; hast Du dieses aus seiner Unveränderlichkeit gefolgert? Oder hattest Du andre Gründe dazu? — Im erstern Falle wäre unser Werk gethan; aber im zweyten — nun so laß Deine Gründe hören.

Aristäus.

Ich gestehe, Diokles, daß ich, in der Hitze des Gesprächs, diese drey Dinge für gleichbedeutend genommen habe; — und je mehr ich darüber nachdenke, je mehr werde ich in meiner Meynung bestärkt. Was unveränderlich ist, kann sich nicht verändern; was sich nicht verändern kann, ist ewig; und, was wirklich ewig ist, ist nothwendig.

Diokles.

Diesem nach, Aristäus, glaube ich, Dir erwiesen zu haben, daß, weil das Universum der schönsten Ordnung fähig ist, daraus nicht folgt, daß es unveränderlich, ewig und nothwendig sey. — Indessen scheinen die Untersuchungen, welche wir uns vorgesetzt haben, wie es mir dünkt, eine etwas schärfere Prüfung dieser drey Ausdrücke zu fordern. Das Unveränderliche hast Du sehr gut erklärt, Aristäus; und, dieser Erklärung zu Folge, kann ich mir ein unveränderliches Ding auf zweyerley Art vorstellen; es ist entweder unveränderlich, weil das innere Wesen desselben unveränderlich ist, seine Verhältnisse aber, mit andern Wesen, können sich abändern; oder sein inneres Wesen, und alle seine Verhältnisse sind gleich unveränderlich. Aber, da das letztere ein unveränderliches Universum voraussetzen würde, welches wir denn aber als falsch befunden haben: so ist der letzte Fall ungereimt. Unveränderlich seyn, heißt ewig für die Zukunft seyn; aber dieses

ses schließt noch einen Anfang nicht aus. Unveränderlich, der Wesenheit nach, seyn, würde allen Anfang ausschließen. Daraus sehen wir, daß Unveränderlichkeit eine Eigenschaft ist, die mit der Natur der Wesenheit, oder mit dem innern Wesen selbst verknüpft ist. Ewigkeit ist eine Verhältniß-Eigenschaft; es ist eine Eigenschaft der Wesenheit in Beziehung auf die Dauer, und sie schließt keinen Anfang aus. Ewig, der Wesenheit nach, oder durch sich selbst seyn, heißt, in Beziehung auf die unbedingte Ewigkeit seyn. Nothwendig ist ein Wort, welches die Philosophen sonderbarlich gemißbraucht haben. Sie sagen, daß ein Ding nothwendig existirt, wenn sein Nichtseyn ein Widerspruch wäre. Das ist wahr; aber, dieser Erklärung zu Folge, findet sich in dem ganzen Weltall nichts, das nicht nothwendig existirte; weil es widersprechend seyn würde, daß ein Ding, als existirend, nicht existirte. Ich weiß wohl, daß sie dem Wort, nothwendig, noch eine andere Bedeutung geben; sie sagen, ein noth-

nothwendiges Wesen ist ein Wesen, dessen Wesenheit es ist, zu existiren, und das, vermöge seiner eigenen Natur existirt. Und in diesem Falle würde aller Anfang und alles Ende ausgeschlossen seyn. Aber, dieses läuft genau auf eben dasselbe hinaus. Denn, um zu erweisen, daß ein Wesen, auf diese Art, nothwendig ist, muß man mit dem Erweise anfangen, daß es existirt, oder, daß es von je her existirt hat. — Sie sagen ferner, nachdem sie gesagt haben, daß Ursache nur Ursache der Wirkung ist, indem sie die Wirkung hervorbringt, daß die Wirkung von der Ursache, nothwendiger Weise, hervorgebracht wird; das ist wahr; aber, dadurch sagen sie nicht mehr, als daß Ursache Ursache ist. Laß uns annehmen, daß das Wesen A, B hervorbringen könne; wenn ich sage, daß B, nothwendiger Weise von dem Wesen A hervorgebracht worden ist: so betrachte ich A nicht nach seiner wesentlichen Eigenschaft, oder, nach seiner Wesenheit; sondern, wie eine Ursache, welche B wirklich hervor-

hervorbringt. Folglich, wenn ich sage, daß A, nothwendiger Weise, B hervorbringt: so sage ich nichts anders, als daß es, wenn B durch A hervorgebracht wird, widersprechend seyn würde, daß A *nicht* B hervorbrächte; oder, wenn B wirklich die Wirkung von A, als Ursache betrachtet, ist, daß B, nothwendiger Weise, die Wirkung von A, als Ursache, seyn muß. Aber, wenn A nicht B hervor bringt: so ist und bleibt A was es ist. — Aus allem diesem, lieber Aristäus, sehen wir nun deutlich, daß das Wort, nothwendig, nur ein Beywort ist, das man dem, was ist, hinzu gefügt hat; und daß nothwendig Seyn, Wirken, Hervorbringen und Dauern nichts anders heißt, als Seyn, Wirken, Hervorbringen oder Dauern überhaupt. — Bist Du hierin mit mir einig?

Aristäus.

Das scheint mir unläugbar. — Aber, fahre fort, ich bitte Dich.

Diokles.

Es ist unmöglich, Aristäus, daß das Nichts Etwas hervorbringen könne. Folglich kann man, aus der bloßen Behauptung, daß Etwas da ist, mit Sicherheit schließen, daß es ein Wesen giebt, das durch sich selbst existirt; und für dessen Existenz weder Anfang noch Ende Statt hat, es sey nun, daß dieses Wesen ein schaffender Gott, oder ein, durch sich selbst existirendes Universum sey. Und dieses ist eine, so vollkommene Wahrheit, daß sie, unmittelbar, aus dem Gefühl unsrer eigenen Existenz folgt; es ist die erste aller Wahrheiten, die wir der Vernunft zu verdanken haben, nicht allein ihrer Wichtigkeit, sondern auch ihrer Evidenz wegen.

Aristäus.

Wider diese Wahrheit habe ich nichts einzuwenden. Aber, es ist eben so wahr, daß es vernünftiger seyn würde, anzunehmen, daß dieses Wesen das Universum ist, wovon wir Etwas sehen, als wenn

wir annehmen, daß es ein schaffender Gott ist, von welchem wir nichts sehen.

Diokles.

Wenn Eudox von Cindos*) uns sagt: „wir würden vernünftiger seyn, wenn wir die Bewegung der Sonne annehmen, welche wir sehen, als wenn wir die Bewegung der Erde annehmen, die wir nicht sehen,“ — würden wir seiner Meynung seyn?

Aristäus.

Sicherlich nicht; denn wir wissen mit Gewißheit, daß die Erde sich bewegt.

Diokles.

Und also würden wir ihm wohl antworten: „Berühmter Eudox, laß uns, um noch vernünftiger zu seyn, Nichts annehmen, sondern uns Mühe geben, zu wissen.“ — Und, was uns beyde anbetrifft, Aristäus, laß uns, um Nichts anzunehmen, untersuchen, ob es in der Natur

*) Alles, was wir mit Gewißheit von diesem Philosophen wissen, entspricht wenig dem großen Rufe, den er bey den Alten hatte.

Natur des Universums, von der Seite, von welcher wir es kennen, nicht Etwas giebt, welches schlechterdings einer Existenz, deren Wesenheit in der Existenz bebesteht, zuwider ist.

Wenn wir uns so hoch erheben, daß wir das Weltall aus seinem richtigen Gesichtspunkte betrachten können: so werden wir sehen, daß wir es von sechs verschiedenen Seiten zu betrachten vermögen: 1) in so fern es bloß physisch ist; 2) als organisirt; 3) in so fern es Wirkung und Gegenwirkung fähig ist; 4) von der intellektuellen Seite; 5) von der moralischen; und endlich 6) in Ansehung der Beziehungen zwischen den Theilen desselben, und der Gesetze, die sich daraus ergeben. — Ueber das, was wir physisch nennen, sind wir einig; es ist das Fühlbare, das Sichtbare, das Hörbare, u. s. w. Wir sehen, daß das Universum, physisch betrachtet, ein Aggregat von bestimmten, und umschriebenen Theilen ist. Eine Milliarde verschiedener, bestimmter und umschriebener Theile machen ein

bestimmtes und umschriebenes Ganzes aus. Folglich ist das unermeßliche Weltall, physisch betrachtet, so außerordentlich weit seine Gränzen über die Fassungskraft unserer Organe hinaus gehen, ein bestimmtes und umschriebenes Ganzes.

Aristäus.

Aber, wenn die Zahl seiner Theile bis ins Unendliche gienge?

Diokles.

Für uns giebt es bis itzt nur zwey unendliche Dinge, Raum und Zeit; und sie sind nur deswegen unendlich, weil sie keine Theile haben. Ein Körper ist in dem Raume, macht aber keinen Theil desselben aus; eine Begebenheit trägt sich in der Zeit zu, ist aber kein Theil derselben. Das wahre Unendliche ist Eines; es ist weder bestimmt, noch umschrieben.

Aristäus.

Aber eine unendliche Progression?

Diokles.

Ist, vermöge ihrer Natur, umschrieben und best mmt. Vergeblich rufst du die Ewigkeit zu deinem Beystande; sie ist, in allen Augenblicken der ewigen Dauer, Ewigkeit; ist Ewigkeit, weil ihre Theile determinirt sind. — Aber, Aristäus, die Rede zwischen uns ist nicht von eingebildeten Größen, sondern von Dingen, welche existiren.

Aristäus.

Das weiß ich; und ich schließe, an deiner Statt, daß das Universum, physisch betrachtet, nicht unendlich seyn kann. — Aber laß uns itzt zu dem organisirten Weltall übergehen.

Diokles.

Alles, was wir Organ nennen, ist ein Ganzes, das wir aus Theilen, entweder modificirt oder zusammen gesetzt haben, um daß dieses Ganze einem bestimmten Zweck, einer vorgesetzten Absicht, die nicht dieses Ganze selbst, son-

dern der Gebrauch, oder die Wirkung desselben ist, entspreche. Eine Feile ist gemacht zum Feilen; eine Pendeluhr, die Stunden anzuzeigen; ein Gedicht, zu gefallen, oder zu unterrichten. Folglich ist jedes Werk des Menschen, oder eines eingeschränkten Wesens, ein Mittel, um einen bestimmten Endzweck, und nicht, um eine Substanz hervor zu bringen. — Der Mensch hat in dem Bau der Thiere und der Pflanzen, Mittel zur Hervorbringung der Zeugung, der Vegetation, des Wachsthums der Individuen entdeckt; er hat geglaubt, einige Analogie zwischen diesen Mitteln, und den Werken seiner eigenen Erfindung wahrzunehmen, und er nennt nun diese Mittel Organe, welches denn auch, auf gewisse Art, geschehen konnte. Aber, es bleibt der merkwürdige Unterschied übrig, daß das Werk des Menschen nur ein Ding zu dieser oder jener bestimmten Absicht ist, indessen, daß das Werk der Natur ein Ding ist, um dieses Ding zu seyn, um es, unabhängig von seinen Wirkungen, zu seyn. Wenn

du,

du, in der Abstraction, der Uhr das Vermögen nimmst, das Maaß der Zeit zu seyn: so ist die Uhr nicht mehr ein Ganzes, sondern ein verwirrter Haufen heterogener Theile, indem ein Baum immer Baum ist und Baum bleibt, so sehr du auch immer von den Wirkungen abstrahirst, die er von außen hervor zu bringen vermag. Die Natur bringt Substanzen hervor zum Seyn; und der Mensch nur Mittel zur Modification von Endzwecken. Ich will noch zweyerley bemerken: einmal, daß da, wo sich Organisation zeigt, auch ein Zweck sich entdeckt, und folglich eine bestimmte Gränze; zweytens, daß da, wo ein Zweck sichtlich ist, irgend ein Ideal dem Wirklichen vorher gehen zu müssen scheint.

Aristäus.

Du sagst mit Recht, daß es so scheint; denn es könnte seyn, daß das, was du Zweck nennst, nur die Absicht, nur die ganze Summe von Kraftäußerungen der natürlichen Wirksamkeit dieser, oder jener Organisation wäre.

Diokles.

Du hast Recht, Aristäus; wir sind noch nicht so weit, den Zweck für die Wirkung irgend eines Willens ansehen zu können. — Aber, wir sehen denn doch deutlich, daß jede Substanz, welche einen Theil des Universums ausmacht, endlich ist; und daß eine jede Organisation zum Endlichen führt, diejenige dennoch ausgenommen, welche über die Fortpflanzung und die mögliche Ewigkeit der Arten wacht.

Aristäus.

Das räum' ich ein. Aber diese Organisation selbst ist nicht unveränderlich. Wir können den Gang derselben anders lenken; wir können sie auf hundert verschiedene Arten modificiren; wir können Maulthiere und Ungeheuer machen; und der Gedanke ist nicht ungereimt, daß der Mensch die Geschlechtsarten auf der Oberfläche der Erde verändern könnte.

Diokles.

Zugestanden, Aristäus! — Ich betrachte das, was wir in dem Universum Organisation nennen, nur im Allgemeinen, und als ein Mittel, vermöge dessen Substanzen, von welcher Art sie seyn mögen, sich bilden. — Ich gestehe, daß du einen Saamen zerstören, daß du ihn verhindern kannst, Frucht zu bringen; daß du Arten vermischen kannst, welche die Natur nicht vermischen zu wollen scheint; aber, den allgemeinen Hang zur Organisation, diesen festen und gewissen Gang der Theile des Universums, um zur Bildung irgend einer Substanz zu gelangen, diesen kannst du weder aufhalten, noch vernichten. Und von diesem allgemeinen Gange der Natur sollten wir die Ursache aufsuchen.

Aristäus.

Aber, dir ist doch nicht unbekannt, Diokles, daß die Wirksamkeit des, überall in der Natur ausgestreueten Feuers,

diesen Gang zur Organisation gänzlich zerstören könnte?

Diokles.

Wenn das ist, Aristäus: so dürfen wir uns nicht ferner nach einem Beweise umsehen, daß das Universum nicht durch sich selbst existiren kann; denn, existirte es durch sich selbst, wie könnte es ein so grausam zerstörendes Principium, wodurch es auf eine so schreckliche Art modificirt werden könnte, in sich selbst haben? — In gewissen Fällen regt sich das Feuer; es verhindert den Gang, von welchem die Rede ist; es verwirrt den Zusammenfluß der Theile; es führt wesentliche derselben fort; es verfliegt. Aber, in andern Fällen, wo es sanfter und gemäßigter ist, trägt es zum Zusammenfluß derselben bey. — Doch, wir sind ja einig, denke ich, daß das, was wir in der Natur Organ nennen, das Mittel ist, vermöge dessen sie bestimmte Substanzen bildet; und daß Organisation in der Natur dieser Hang der Theile ist, Substanzen zu bilden.

Aristäus.

Aristäus.

Darüber sind wir vollkommen einer Meynung, Diokles. — Laß uns zu dem übergehen, was du von dem Universum, in so fern es eine wirkende Kraft hat, zu sagen hast.

Diokles.

In dem Universum, physisch betrachtet, sehe ich Bewegung und Ruhe, Wirkung und Gegenwirkung. Die Theile des materiellen Universums scheinen mir, mit diesen Eigenschaften, unter sich einen Verkehr, einen Handel zu treiben. Ein, in Bewegung befindlicher Theil theilt seine Bewegung einem andern mit, der in Ruhe ist, und empfängt dafür von ihm die Ruhe. Wirkung und Gegenwirkung, was ihre Principien auch seyn mögen, sind gleich. Folglich ist die Summe aller Wirkung in dem Universum so groß, als die Summe der Gegenwirkung. Die eine vernichtet die andere, wodurch wir denn zur vollkommensten Ruhe, und zu einer wahren Unwirksamkeit gebracht wer-

den. Hieraus schließe ich, einmal, daß das materielle Universum, wenn Wirkung und Gegenwirkung seiner Natur gleich sehr zukämen, nicht durch sich selbst existiren könnte; und zweytens, daß die Bewegung nicht eine Eigenschaft der Materie seyn könne.

Aristäus.

Das versteh' ich nicht so ganz, ich muß es bekennen.

Diokles.

Nimm an, daß Ein Theil mit dem Principio der Wirksamkeit begabt ist; so bald dieses Principium sich gegen irgend einen andern Theil realisirt: so findet jener Theil ein, ihm gerade entgegen gesetztes Principium von gleicher Kraft, welche es vernichtet; folglich würde das Universum, in jedem Augenblick, seine eigene Wirkungskraft vernichten, und dieses ist ungereimt; und also ist das Universum, in so fern es materiel ist, vollkommen unwirksam und träge. Indessen sehen wir denn doch Bewegung darin; folglich giebt es ein wirkendes

kendes Principium, das mächtiger und von einer andern Natur ist, als das Principium der Reaction.

Aristäus.

Du kannst Recht haben. Es muß, ganz nothwendiger Weise, eine äußere, fremde Kraft geben, die fähig ist, diese wahre Unwirksamkeit, oder Trägheit zu überwinden.

Diokles.

Zweifelsohne. Aber auch dieses ist noch nicht allein hinlänglich. Um diese Trägheit zu überwinden, bedürfte es nur eines bloßen Stoßes eines Theiles. Aber erinnere dich der vorgedachten Organisation. Der stäte Gang der Natur zur Bildung von Substanzen erfordert eine immerwährende Impulsion, eine Kraft, die darüber wacht und sie regiert, oder die, vermittelst einer wesentlichen Eigenschaft, das thun muß, was sie thut.

Aristäus.

Ich verstehe dich, Diokles, und ich denke an den Gott des weisen Thales, der das Universum, gleichsam wie das Wasser den Schwamm, durchdrungen hatte. Oder vielmehr, du machst mich, mit dem Anaxagoras, und so vielen andern berühmten Philosophen, glauben, daß das Universum ein Thier ist, und daß der Gott, den wir suchen, eigentlich nichts ist, als die Seele der Welt.

Diokles.

Was nennst du Seele der Welt?

Aristäus.

Das was für das Universum und die Welt das seyn würde, was meine Seele für meinen Körper ist; das, was die Theile des Universums so leiten und regieren würde, wie ich meine Gliedmaaßen leite und regiere.

Diokles.

Mein lieber Aristäus, in deinem Körper giebt es zweyerley Dinge zu leiten

und

und zu regieren; das eine ist die Bewegung und Thätigkeit seiner Theile, in so ferne sie irgend eine Wirkung auf äussere, auf andre Dinge, als sie selbst, machen können; das andre ist die Wirksamkeit der Glandeln, die Absonderung der Säfte, die Umschaffung der Nahrung, der Umlauf des Blutes. Regierest du beyde diese Dinge, oder nur eines derselben?

Aristäus.

Ich gestehe, daß ich nur die erste, und auch sie nur ein wenig, regiere.

Diokles.

Du siehst also, Aristäus, daß du, von den Händen der Natur, deinen Körper nur zum Gebrauch, und so erhalten hast, wie Achill seine Waffen von den Händen der Götter. Die Handlungen des Helden hatten mit der bewunderungswürdigen Kunst des Vulkan nichts gemein; und deine Handlungen haben nichts mit den Principien zu thun, welche die Werkzeuge gebildet haben, deren du dich bedienst. —

Und

Und sich, wie noch außerdem deine Vergleichung wenig richtig ist. Die Weltseele würde, dir zu Folge, die Theile des Universums regieren, um äußerliche Wirkungen hervor zu bringen; nun giebt es ja aber, außerhalb dem Universum, Nichts. Und überdem müßte man noch die Zuflucht zu jener Kunst des Vulkans, zu jenen befruchtenden, und die Vegetation und das Wachsthum bewirkenden Principien, welche die substantiellen Theile des Universums ausmachen, nehmen. — Aber, mit kurzen Worten, sage mir Aristäus, sind die Menschen, so wie sie sind, ein Theil des Universums, oder nicht?

Aristäus.

Zweifelsohne machen sie Theile desselben aus.

Diokles.

Sie sind ja nun aber in dieser Welt, und, allem Anschein nach, auch in den übrigen, nicht sehr Eines Sinnes. Wenn die Menschen nun zu dieser Weltseele sich so verhalten, wie unsre Hände

und Füße zu uns: so würde es unmöglich seyn, ein vollkommeneres Sinnbild von Thorheit zu sehen, als diesen Gott, oder diese Weltseele. — Auch sehen wir ja täglich belebte und beseelte Wesen, die sich verfolgen, hassen, aus allen Kräften verabscheuen; folglich gehorchen diese Wesen nicht einem einzigen, allgemeinen Willen; sondern jedes dieser Wesen steht, in dem Kreise seiner Wirksamkeit, einzeln und frey da. —. Wir werden, indessen, an einem andern Orte noch sehen, was man Weltseele nennen könnte. — Hier wollen wir nur aus dem Vorhergehenden, den Schluß ziehen, daß es Principien in der Natur giebt, welche die Gegenwirkung der Trägheit überwinden können, und sie unaufhörlich überwinden müssen; welches denn einen fortgesetzten Kampf zwischen den Theilen eines Dinges voraussetzt, das diesem gemäß also nicht durch sich selbst existiren kann. — — Bis hierher, Aristäus, haben wir das Weltall, als bloß physisch, als organisirt, und als der Reaction fähig, betrachtet;

trachtet;

trachtet; und aus diesem Gesichtspunkt bietet es uns nur vereinzelte Substanzen dar, die gar keine Verbindung, keine Gemeinschaft mit einander haben, als nur in so fern sie zusammen die Summe des Ganzen ausmachen. Aber, wenn wir das Universum von der intellektuellen Seite ansehen: so ändert sich die Scene. Die Bilder von den Verhältnissen und Beziehungen der Dinge unter und auf einander concentriren, oder stellen sich in die Einbildungskraft eines andern Wesens; und dieses Wesen ist mit einer Fähigkeit begabt, welche Verstand heißt, und welche die Verhältnisse und Beziehungen unter einander mischen, vergleichen und zusammensetzen kann. Hierdurch entsteht in dieser Einbildungskraft, so zu sagen, eine Umwandlung des Universums, ein anderes imaginirtes, aber mögliches Universum; und wenn dieses Wesen mit der Einbildungskraft, und dem Verstande, noch dieses freye und thätige Principium verbindet, welches fähig ist, die Gegenwirkung der physischen Trägheit zu überwinden:

winden: so kann es dieses imaginirte Universum realisiren; es kann Ganze, nicht aus Wesenheiten, sondern aus Beziehungen zusammen setzen, nach Maaßgabe der Beziehungen, die es kennt, und nach Maaßgabe der Stärke, und des Umfanges seiner Wirksamkeit; und, so wie wir, in der physischen Welt, gefunden haben, daß Wirkung und Gegenwirkung, unter den physischen Wesen, vollkommen gleich waren: so finden wir hier das Principium der Uebermacht der Action über Reaction, wodurch die Bewegung in dem Weltall erhalten wird. Wir sehen also das Weltall in zwey Theile getheilt, Aristäus, wovon der eine vollkommen träge und passiv, und der andere mit Kraft, Wirksamkeit, und der Sensation von verschiedenen Beziehungen unter den passiven Theilen begabt; wovon der eine unwirksam und träge, der andre lebend und belebend ist. Wir können uns keine Handlung oder Wirkung ohne Richtung gedenken, und Richtung hat eine Ursache, welches der freye Wille ist. Laß uns an-

nehmen, daß dieser wirksame Theil des Universums Einer wäre, dann würde der Wille auch Eines, und die Richtung auch Eines, und die Wirkungen auf die passiven Theile, die sich daraus ergäben, gleichförmig seyn. Nun ist es aber evident, daß wir eine Menge großer Wirkungen in der Natur sehen, in welchen eine vollkommene Gleichförmigkeit herrscht, und die folglich das Resultat einer einzigen Richtung, und eines einzigen Willens sind. Aber, wir sehen denn auch zugleich eine Menge kleiner Wirkungen, die sich von der Thätigkeit der Menschen und der Thiere, oder der beschränkten Wesen herschreiben, die gegen einander laufen, und einander zernichten, und die folglich mehr, als eine Richtung, und mehr als einen freyen Willen zur Ursache haben. Ich sage freyen; denn wenn sie von einem einzigen höchsten Willen abhiengen: so könnten sie sich nicht widersprechen, noch vernichten; sie würden nichts anders seyn, als ein einziger Wille, der nicht zu gleicher Zeit diese, und eine, dieser gerade entgegen gesetzte Wirkung nehmen kann.

Aristäus.

Dieses Raisonnement, Diokles, würde mir vortrefflich scheinen, wenn es nicht auf eine, entweder falsche, oder doch zu gewagte Voraussetzung gegründet wäre.

Diokles.

Und diese ist?

Aristäus.

Du sagst, daß wir uns keine Wirkung, oder Handlung ohne Richtung vorstellen können, und daß Richtung, nothwendiger Weise, zur primitiven Ursache Willen haben müsse. Setze eine kleine gläserne Kugel, die einen Tropfen Wasser hält, auf glühende Kohlen; die Wirkung, welche in dem Augenblick des Zerplatzens erfolgt, nennst du sie Handlung?

Diokles.

Allerdings.

Aristäus.

Und welches ist die Richtung dieser Wirkung?

Diokles.

Von dem Mittelpunkt nach der Circumferenz, wie mir dünkt.

Aristäus.

Es sey. — Aber, aus welchem Grunde, ich bitte dich, hat diese Handlung, zur ersten Ursache, Willen?

Diokles.

Kein Wesen kann zwey wesentliche, sich einander widersprechende Eigenthümlichkeiten haben. Die wesentliche, unläugbare Eigenthümlichkeit des Dinges, welches wir Materie nennen, ist aller Wirkung entgegen zu wirken. Folglich ist es unmöglich, daß, da es vermöge seiner Natur reactiv ist, es, eben auch vermöge seiner Natur, activ seyn könne. Und also gehorcht es, indem es uns zu wirken scheint, eigentlich nur einem Dinge von einer andern Natur, als es selbst ist; und dieses Ding nenne ich Ursache der Wirkung. Diesem gemäß, Aristäus, bist Du genöthigt zuzugeben, daß die Ursache

der

der Wirksamkeit des Wassers, oder des Dunstes, oder der Materie, die in Deiner Kugel enthalten ist, nichts von dem ist, was wir Materie nennen. Nun nennen die Physiker diese Ursache Elasticität; ein, freylich ziemlich leeres und unbestimmtes Wort, wodurch denn doch aber unsre Unwissenheit in vielen Fällen maskirt wird. — — Eine, nicht gespannte, und in ihrem natürlichen Zustande befindliche Springfeder kann nicht anders, als durch die Wirkung einer äußern Kraft gespannt werden. Die Springfeder wirkt, nach Maaßgabe, wie ihre Theile fest an einander hängen, zurück; und wenn die Ursache, wodurch sie gespannt wird, vernichtet ist: so kehrt sie in ihre natürliche Situation zurück. Hieraus siehst Du, daß das, was wir Elasticität nennen, nichts anders ist, als die Trägheit, oder das Vermögen der Reaction; und wenn Du diese Wahrheit auf Deine Kugel anwenden willst: so ist Alles, was wir, wahrscheinlich, daraus schließen können, dieses, daß die Theile, welche in ihrem

 natür-

natürlichen Zustande das Wasser ausmachen, ganz anders unter sich selbst geordnet, und mehr zerstreut sind, und einen viel größern Raum annehmen, als denjenigen, welchen sie füllen, wenn wir sie beysammen sehen, und Wasser nennen; und daß die Wirkung des Feuers diese Theile von den Banden befreyt, welche sie, in diesem erzwungenen Zustande zurückhalten. Diesem gemäß, lieber Aristäus, müssen wir eher die Ursache aufsuchen, wodurch die Springfeder gespannt wird, als die Ursache von der Wirksamkeit der Springfeder, welche sich in der Gegenwirkung ihrer Trägheit offenbar zeigt. — Du siehst wohl selbst ein, daß diese Ursache, überhaupt genommen, eben dieselbe ist, welche der Organisation, der Bildung der Substanzen, und der Richtung des Kreislaufes der Welten vorsteht; es ist eben die, welche die todten und trägen Theile der Materie verbindet, und sie, vermittelst des Principiums ihrer Unthätigkeit und Unwirksamkeit selbst, zum Leben und Wirken zwingt. — Doch, Aristäus,

stäus, gestehst Du nun zu, daß Handlung und Wirkung, von welcher Art sie wolle, eine Richtung haben müsse?

Aristäus.

Gänzlich. Aber warum muß Wille die Ursache derselben seyn?

Diokles.

Giebt es einen Grund, warum Alles, was ist, oder Alles, was erscheint, Wesenheit, oder Zufälligkeit, oder, wie Du es nennen willst, so ist und so erscheint, wie es ist, und wie es erscheint, und nicht anders?

Aristäus.

Allerdings.

Diokles.

Eine Richtung hat also ein Warum, einen Grund, eine Ursache. Und dieses Warum ist nun nicht die Richtung, oder in der Richtung selbst, weil sie alsdann gewesen seyn würde, wie sie noch nicht war.

Aristäus.

Das räum ich ein.

Diokles.

Folglich befindet es sich in dem Wirkenden, und hat darin seinen Grund. Nun kannst Du aber nicht von Grund zu Grund ins Unendliche hinauf steigen, weil es einen fixirten Augenblick giebt, wo das Wirkende die Richtung giebt, und *also* wirst du den ersten Grund entweder *in* der Wirksamkeit des Wirkenden (welches seine Willenskraft ist,) oder in einer Modification desselben finden. Aber, diese hat ihr Warum; und so gelangst Du, von Grund zu Grund, endlich zur determinirten Wirksamkeit, oder zu dem Willen irgend eines Agenten, und folglich hat Richtung zur ersten Ursache Willen. Aber, wir können uns keine determinirte Activität, keinen Willen, welcher die Richtung giebt, ohne einen Verstand, der zum voraus sieht, ohne ein Bewußtseyn, daß er ist, denken. Füge das Axiom hinzu, mein Lieber, daß die Wirkungen ihren Ursachen

chen angemessen sind; und wir werden leicht, wenn wir diesen unverrückten Gang der Natur zur Bildung der Substanzen und zur Fortpflanzung der Gattungen, wenn wir die himmlischen Körper, deren Bewegungen von unsern Organen gefaßt werden können, von anziehenden und zurückstoßenden Kräften geleitet, und sie beständigen Gesetzen gehorchen sehen, wir werden, wenn wir die großen, gleichförmigen Wirkungen beobachten, leicht den Schluß ziehen können, daß die erste Ursache dieser Wirkungen die Wirkung eines verständigen, unendlich großen, und unendlich mächtigen Willens ist. Ich sage unendlich; weil, wenn wir von Ursache zu Ursache steigen, wir genöthigt sind, dahin zu kommen.

Aristäus.

Du überraschest mich, Diokles; wahrlich, Du überraschest mich.

Diokles.

Lieber möchte ich Dich überführen; und, um es dahin zu bringen, laß uns fort-

 fahren,

fahren, und zur moralischen Seite des Universums übergehen.

Aristäus.

Was nennest Du eigentlich moralisch?

Diokles.

Du hast geliebt, Aristäus?

Aristäus.

O Schatten Antiphilens, höre die Lästerung! — Ob ich die Liebe kenne? — Frage den Apollo, ob er das Licht kennt?

Diokles.

Verzeihe mir, liebenswürdiger Aristäus! — Ich habe Unrecht, ich bekenne es. — Aber, Du unterbrichst mich! — — Wenn ich mit dem Palinurus spräche, und zu ihm sagte: „Palinurus, du hast die Scylla und Charybdis, du hast den tobenden Sturm, die, bis zu den Wolken empörten Wogen gesehen;“ — ließe er mich reden, ohne mich zu unterbrechen: so würde ich fortfahren: „Weiser Palinurus, hast du vor, und wäh-

während den Stürmen nachgedacht? Hast du bemerkt, daß der Untergang dieses, oder jenes Gestirns, daß unvermuthete Meeresstille, daß ein schwarz Gewölk am Horizont bey dem Anbruche der Nacht, Stürme verkünden, oder verursachen?"
— — Und so frage ich Dich, Aristäus, hast du vor und während dem Feuer Deiner Liebe nachgedacht?

Aristäus.

Ob ich nachgedacht habe, weiß ich nicht, Diokles; aber, daß ich empfunden, lebhaft, innig empfunden habe, das weiß ich.

Diokles.

Das ist hinlänglich, mein Lieber! — Du brauchst nur zu antworten, und wir werden, nachher, nachdenken. — Aber, sage mir, was nennst Du Liebe, in dem allgemeinsten Sinne des Wortes?

Aristäus.

Das Verlangen. — Alles, was ich liebe, verlange ich.

Diokles.

Diokles.

Das heißt, Du verlangst es, um es zu beschauen, zu betrachten?

Aristäus.

Es zu beschauen? Zu betrachten? — Es zu besitzen, unbedingter Herr davon zu seyn, es zu bewundern, in meine Arme zu schließen, es mit meinen Liebkosungen zu ersticken, es zu verschlingen.

Diokles.

Fahre fort, ich bitte Dich.

Aristäus.

Ich kann nicht; die Ausdrücke fehlen mir. — Aber Du fühlst, denke ich, was ich nicht ausdrücken kann.

Diokles.

Ja, ich fühle es. — Aber bist Du, wenn Du den Gegenstand Deines Verlangens erstickt, verschlungen hast, zufrieden? Oder, wolltest Du ihn wieder aufleben machen?

Aristäus.

Sicherlich wollte ich das.

Diokles.

Um ihn von Neuem zu verschlingen, nicht wahr? Aber, lieber Aristäus, beweist dieses nicht, daß der Genuß nur vorübergehend und unvollkommen gewesen ist?

Aristäus.

Giebt es eine andere Art möglichen Genusses?

Diokles.

Vielleicht. — Und wenn wir, mit dem Gegenstande unsers Verlangens, zu dem gelangen könnten, was wir itzt gleich nicht ausdrücken konnten: so würde, wie mir dünkt, der Genuß vollkommen seyn.

Aristäus.

Ich glaube es; ich fühle es. — Aber, weißt Du, was das ist?

Diokles.

Nicht ganz; aber innig zu empfinden glaube ich, indem ich über den Gang

Deines Verlangens nachdenke, daß es ein Hang zu einer vollkommenen Vereinigung ist. — Wärest Du nicht zufrieden, Deine Antiphile zu seyn?

Aristäus.

— O Diokles! — Ich vermag nicht auszudrücken, was in diesem Augenblick in meiner Seele vorgeht. — Was Du sagst, ist wahr, und so wahr, daß es mir die wichtigste von allen Wahrheiten zu seyn dünkt; es ist eben so wahr, eben so gewiß, als unsre Existenz. — Aber, nach dem, was Du itzt gleich gesagt hast, scheint es, als ob Pygmalion eine klügere Bitte gethan, wenn er die Göttinn gebeten hätte, ihn in das Elfenbein zu verwandeln, aus welchem seine Geliebte gemacht war, als sie zu beleben. Er wäre, ununterbrochen, dann seine Geliebte selbst gewesen, indessen, daß der Genuß seines schönen Mädchens nur vorübergehend war.

Diokles.

Laß mich die Weisheit des Pygmalion einen Augenblick vertreten. Hätte er gebeten,

beten, in Elfenbein verwandelt zu werden: so wurde er nicht seine Geliebte, deren ganzes Wesen in der Figur bestand; aber, indem er die Venus bat, sie zu beleben: so machte er sie seinem Wesen homogener. Und so lehrt er uns, durch die Weisheit seiner Bitte, daß die Homogenität das Maaß der anziehenden Kraft, bey jeder Art von Verlangen ist.

Aristäus.

Das räum ich ein.

Diokles.

Aber, ehe wir diese Materie verlassen, Aristäus, muß ich von Deinen Einsichten Vortheil ziehen. Du bist so erfahren! — — Wir haben gefunden, daß die Organisation in der Natur der unverrückte stete Gang der Theile des Universums zur Bildung der Substanzen ist. Fühlest Du Etwas von diesem Gange des Universums, wenn du verlangst?

Aristäus.

Ich glaube, daß es keinen Menschen auf der Erde giebt, der dieses nicht,

mehr oder weniger, bey jeder Art von Verlangen, fühlt.

Diokles.

Wenn das ist, Aristäus; sollte man nicht glauben, daß dieser Gang gerade eben das, was der Hang zur Vereinigung des Wesens, was diese Attraction ist, von welcher wir gleich gesprochen haben?

Aristäus.

O mein lieber Diokles, Du bist sehr fern von der Wahrheit! — In diesem Augenblick fühle ich, daß ich Dich belehren kann. Ich werde gewahr, daß ich nachgedacht habe, ohne es zu wissen; und ich will Dir itzt Alles sagen, was ich weiß. — Als Kind noch, wurde meine Seele von Verlangen und Leidenschaften ohne Zahl verzehrt, deren Heftigkeit und Unordnung mir den Gang und den Character derselben verbarg. Zu jung noch kam ich nach Korinth, sah hier jene berühmten Courtisanen; und wenn Du damals mir eben diese Frage vorgelegt hättest, würde ich Deiner Meynung gewesen

seyn.

seyn. Ich habe zu Korinth Vergnügen genossen; aber verlassen habe ich nichts mit schwerem Herzen, wodurch denn die Armseligkeit meiner Vergnügungen erwiesen wird. Zu Sicyon wohnte ich mit der jungen Philarete in einem Hause; sie war liebenswürdig, jung, fröhlichen Herzens; und keine der Vollkommenheiten, welche ihr die Natur gegeben hatte, war durch Erziehung beeinträchtigt worden. Sobald ich Philareten gesehen hatte, hatte die ganze übrige Welt nichts Anziehendes mehr für mich; sie war vor mir in einen Schleyer gehüllt, diejenigen Theile ausgenommen, welche eine Beziehung auf Philareten hatten. Wenn ich ihr mich näherte, schlug mein Herz, zitterten mir die Kniee; bald heiß, bald kalt, flog bald, oder schlich bald mein Blut in meinen Adern. — In ihrer Abwesenheit machte ich Alles verkehrt, und Alles viel schlechter, als alle andern, ausgenommen in Fällen, wo meine Einbildungskraft mir Philareten zur Zeuginn vergegenwärtigte; in ihrer Gegenwart

war ich, und fühlt' ich mich unüberwindlich. — Alles, was ich aus eigener Bewegung that, hatte nur sie zum Ziel und Zweck; — mein Wille wirkte, als ob es ihr Wille gewesen wäre; ihr Glück, ihr Vergnügen, ihr Verlangen waren die meinigen; und andres Glück, andres Vergnügen kannt' ich nicht mehr. — Ich erinnere mich, daß wir uns unsre gegenseitige Liebe mit so vieler Verwirrung, so vieler Unordnung, so vieler Furcht gestanden, als ob wir Missethaten zu bekennen gehabt hätten. — Während allen diesen Tagen der Unschuld, wär' ich, in ihrem Beyseyn, nie auf das Daseyn dieses organischen Ganges der Natur, wovon du sprichst, gerathen, da doch tausend, weit mehr heterogene Gegenstände ihn mir sichtbar machten. — Endlich, eines Sommerabends, saßen wir auf einem Rasen, und unterhielten uns von unserer Liebe. — Sie war leicht gekleidet, und unsre Seelen, erschöpft durch das Gefühl, ließen unsern Augen das Vermögen zu sehen. — Dieses,

Dein organisches Principium vermischte sich, auf einen Augenblick, mit dieser anziehenden Kraft, welche zu unsern Wesen gehörte, um jene zu verderben und zu vernichten, und stürzte uns ins Unglück. — Aus der Vermischung dieser beyden Principien entsteht das Gefühl von Schaam und Schande. — Wir getraueten uns nicht mehr, uns einander anzusehen. — Die unschuldige, die reine Philarete existirte nicht mehr; und ich — ich war wie ein Mensch, der die Altäre der Götter entheiligt hat, und allenthalben rächende Gottheiten, ihn zu verfolgen, sieht. — Von dieser Zeit an, Diokles, habe ich lieben gelernt. — Aber, ich erzähle dir hier nur, was auf unsre Materie eine unmittelbare Beziehung hat; und ich kann dir sehr gewiß versichern, daß diese Organisation, dieser Hang der Natur zur Bildung der Substanzen nichts Gemeines mit dem Principio hat, welches zur Vereinigung der Wesen führt. Sie können coexistiren, weil alle beyde ein und dasselbe Compositum, den geliebten

Gegenstand nämlich, zum Zwecke haben, und weil alle beyde einen homologen Weg zu verfolgen scheinen. Ich sage, scheinen; denn, was das organische Principium anbetrifft, so hat dieses einen bestimmten Zweck und Ziel; es ist, seiner Natur nach, wie du auch erwiesen hast, endlich, indem das andre Principium mir eine immerwährende Annäherung scheint. Sie coexistiren niemals, ohne daß das letztere, mehr oder weniger, von dem erstern verderbt werde. Oft scheinen sie zu coexistiren, aus dem Grunde, weil es wenig Menschen giebt, welche sie gut zu trennen und von einander zu unterscheiden wissen, und weil die Gesetze geglaubt haben, sie an einander knüpfen zu können. — Mit einem Wort, Diokles, sey versichert, daß in dem Genuß derjenige Augenblick, wo das erste Principium seinen Tod und sein Ende findet, auch der Augenblick ist, welcher die Ewigkeit des zweyten vernichtet, so wie der Augenblick, in welchem ein unedles Metall mit reinem Golde vereint wird, derjenige

nige ist, der die bewunderungswürdige Biegsamkeit und Geschmeidigkeit desselben vernichtet. Und diejenigen, die dieses nicht zugeben, haben nicht über Korinth nachgedacht, oder niemals die Liebe gekannt.

Diokles.

In der That, Aristäus, Du machst mich lebhaft empfinden, daß ich von Dir lernen kann. Das Gemälde, das Du von der Verschiedenheit dieser beyden Principien machst, ist vortrefflich; und, wenn ich Dich recht verstanden habe: so siehst Du diesen organischen Gang der Natur für die Wirkung eines allgemeinen Gesetzes, eines, dem ganzen Universum, von einer einzigen großen Wirksamkeit, einem einzigen großen Willen, gegebnen Antriebes an, indem du die Liebe, oder das Verlangen, wie die Wirkung eines Gesetzes betrachtest, welche sich aus der Natur eines jeden, mit Verstand und Freyheit begabten Individuums, ergiebt. — Du führst mich auf die Be-

merkung, daß dieser Gang der Natur bey den Thieren, nicht dieses oder jenes Individuum zum Zwecke hat; sondern, daß Geschlecht überhaupt sich mit Geschlecht überhaupt vermischet; und daß sie, nur vermittelst des Zufalls, als Vermischung von Individuen, sich zeigt, weil der Zweck einer jeden Organisation eine bestimmte Substanz, ein bestimmtes Individuum ist. Bey dem Menschen würde die Sache eben so sich verhalten, wenn man ihm diese Fähigkeiten seiner Seele nähme, die seine Wesenheit, nicht seinen Körper, zu einer andern Wesenheit hinziehen. Die Fortpflanzung des Geschlechts hätte, bey dem Menschen, genau auf eben dieselbe Art geschehen können, ohne daß er jemals auf den Gedanken gekommen wäre, daß diese Handlung etwas mit dem moralischen, oder mit dem metaphysischen anziehenden Principium gemein haben könne. Aber die Gesetze sind es gewesen, die ein Individuum als den Besitz eines andern Individuums angesehen, und festgestellt haben, daß die beyden Princi-

pien

pien zusammen gehen sollten, welches denn nicht weniger ungereimt ist, als wenn sie der Centrifugalkraft und der Schwerkraft befohlen hätten, ein und dieselbe Richtung zu nehmen. Die Vermischung dieser beyden heterogenen Principien unter einander mußte ein Ungeheuer hervor bringen; und dieses Ungeheuer ist die Schaam und Schaamhaftigkeit, wie Du sehr richtig bemerkt hast. Es hat sich, in der Folge, mit andern Principien vermischt, und hat allerhand Uebel und allerhand Gutes hervor gebracht, dessen der Mensch gar nicht bedurfte.

Aristäus.

Du hast meine Idee vollkommen gefaßt, Diokles; — aber fahre fort; wir sind auf so gutem Wege.

Diokles.

Du fragtest mich, was ich eigentlich Moralisch nennte. Die Aufklärung, welche Du mir gegeben hast, erleichtert meine Antwort sehr. — Dieses Principium, Aristäus, das Du so lebhaft fühlst, diese

Liebe, dieser Hang zur Vereinigung der Wesenheit mit andern Wesen, oder Dingen, von welcher Art sie sind, ist ein Vermögen, welches, in gewisser Art, die Wesen mit einander verknüpft, und das, nach Verhältniß der Homogenität wirket. Die Gesetze, welche sich aus der Natur dieses Principiums oder dieses Vermögens ergeben, machen das Moralische aus. Das Individuum wird, je nachdem dieses Principium vollkommener oder unvollkommener in ihm wird, der Tugenden oder der Laster fähiger. So wie die Einbildungskraft, welche die Ideen, und die Bilder der Beziehungen zwischen den Schaalen gewisser Dinge aufnimmt, nach Verhältniß der Anzahl, der Deutlichkeit und der festen Verknüpfung dieser Abbildungen mehr oder weniger vollkommen ist: so nähert dieses anziehende Principium sich der Vollkommenheit nach Maßgabe der Anzahl, der Lebhaftigkeit und der festen Verknüpfung, der Sensationen, welche es von den Beziehungen zwischen den Wesenheiten verschiedener

Dinge

Dinge hat. Das freye und thätige Wesen arbeitet in der Einbildungskraft diese Bilder zu vergleichen, zusammen zu setzen, auseinander zu setzen, woraus denn die Wissenschaften und die Künste entstehen. Auf eben diese Art verfährt das freye und thätige Wesen mit den Sensationen, woraus denn die moralischen Handlungen entspringen. — So weit, Aristäus, kann man die Vergleichung zwischen dem Intellektuellen und dem Moralischen treiben; ihre Unterschiede Dir bezeichnen, würde nicht zur Sache gehören. Aber, laß uns denn doch die Bemerkung machen, daß die Bilder und Ideen, welche die Einbildungskraft uns darbietet, bestimmt, umschrieben, theilbar sind, und nicht zu unsrer Wesenheit gehören, da indessen die moralischen Sensationen mit demselben in Eines fallen, und keine andre Gränzen, als die seinigen haben.

Aristäus.

Erkläre Dich ein wenig deutlicher, Diokles.

Diokles.

Wenn ich die Idee, oder das Bild von einem sichtbaren, fühlbaren, oder hörbaren Gegenstande habe: so kann ich mir die Hälfte seiner Größe, seines Umfanges, oder seiner Energie gedenken; ich kann diese, nach meiner Willkühr, verdoppeln, und vervielfältigen; aber, von Liebe, Haß oder Zorn afficirt, läßt sich die Hälfte, oder die Verdoppelung dieses Zornes, dieses Hasses, dieser Liebe nicht begreifen. Diese Affekten sind, in ein und demselben Individuum des mehrern oder wenigern nicht fähig. Ihr Umfang steht zwar in Verhältniß mit dem Gegenstande, welcher afficirt, und mit der Reizbarkeit des afficirten Individuums; aber sie füllen gleichsam unsere ganze Wesenheit. Ich glaube gern, daß die Wesenheit des Aristäus lebhafter von einer moralischen Sensation durchdrungen wird, als ein Troglodyt *); aber eurer beyder Wesenheit

*) Diodorus von Sicilien, und Agatharchides, in dem schönen Fragment, das Photius uns auf-

heit wird, nach Maßgabe der Größe und der Feinheit eurer Reizbarkeit, gleich sehr davon durchdrungen. — Vermöge dieses moralischen Principiums fällt Ein Individuum, auf gewisse Art, mit einem andern, in Eines zusammen; vermöge desselben fühlt es, was das andre fühlt, und vermag sich selbst, aus dem Mittelpunkt des andern, um mich so auszudrücken, zu betrachten *); und hieraus entstehen

aufbewahrt hat, geben uns einige Aufklärung über diese Stelle. Sie sagen, wie sie von den Trogloditen und Ichthyotphagen reden, daß diese keine Sensationen von dem Uebel anderer hätten; und sie setzen noch andre Dinge hinzu, welche sehr gut beweisen, daß diese Völker fast gänzlich des moralischen Sinnes beraubt waren, und sich außerordentlich sehr den Thieren näherten.

*) Es erhellt aus dem ganzen Raisonnement des Diokles, daß er der Seele vier verschiedene Fähigkeiten, oder Vermögen zueignet, nämlich, Einbildungskraft, welche nichts, als das Behältniß aller Ideen ist; Verstand, welcher diese Ideen vergleicht, zusammensetzt, und auseinander legt; die Willenskraft, oder das

stehen denn die Sensationen von Mitleid, von Gerechtigkeit, von Pflicht, von Tugenden,

das Vermögen, zu wollen und zu wirken, und das moralische Principium, das bald reizbar und leidend, und bald thätig sich verhält. Vermittelst dieses Principiums wird die Seele durch eine andere Wesenheit, welche es sey, an sich gezogen, und hängt sich an dieselbe; sie fühlt die Leiden und die Freuden dieser andern fast eben so lebhaft als ihr eignes Glück und Unglück; und alsdann scheint dieses Principium nur passiv zu seyn; aber, wenn es, um so zu sagen, identisirt mit einem andern Individuum ist, und die Seele über sich selbst nachdenkt: so wird dieses Principium thätig; die Seele beurtheilt ihre eigenen Verhältnisse zu diesem Individuo, und ihre eigenen Handlungen gegen dasselbe; sie sieht sich selbst, so zu sagen, außer sich, und beurtheilt sich, wie die andre sie beurtheilen würde, und daraus entsteht das, was man Gewissen und Reue nennt, und das Vergnügen, welches uns das innere Gefühl giebt, eine gute Handlung gethan zu haben. Identisirt mit einer andern, ist das Gute, das sie dieser erzeigt, eigentlich ein Gut, das sie sich selber thut; sie genießt ihrer eigenen Wohlthaten; und

genden, und von Lastern, mit einem Wort, von allen Eigenschaften, welche den Menschen von dem Thiere unterscheiden, und vermöge dessen er an das gesetzgebende Principium des Universums geknüpft ist. Vermittelst dieses Princips wird ein Individuum sein eigener Richter; er beurtheilt sich, wie ein anderer ihn beurtheilen würde; und, in dieser Schule lernt er, zu erröthen, lernt, sich zu vervollkommen, und sich glücklich zu machen. Denn welchen Begriff kann man sich von Glückseligkeit machen, Aristäus, wenn es nicht der Zustand eines

We-

und hieraus folgt, daß, wenn die Reizbarkeit, oder die Passivität des moralischen Princips immer mit einer proportionirten Wirksamkeit verbunden wäre, das nicht Statt haben könne, was man Grausamkeit und Ungerechtigkeit nennt; ein Mensch würde dem andern Gutes erzeigen, weil er sich selbst zu diesem andern macht; er thut das Gute, um sich selbst Gutes zu thun. Man muß gestehen, daß, durch dieses Raisonnement des Diokles, das Gebot: „Liebe deinen Nächsten, „wie dich selbst,“ sehr gut eingeschärft wird.

Wesens ist, das, vermittelst dieses Vermögens, sich aus dem Mittelpunkt eines jeden Wesens, das ihn umringt, betrachtet, und sich immer gleich schön und vollkommen sieht; eines Wesens, das immer in den andern lebt, um das glänzende Schauspiel, und die Energie seiner eigenen Vollkommenheit zu genießen, und immer in sich selbst, um diese sich zu erhalten. — Wenn unser eingeschränkter Verstand mit einem solchen Principio, einem solchen Keim von Glückseligkeit verbunden ist, kannst Du glauben, Aristäus, daß das unendlich große, und unendlich mächtige Wesen, das wir gefunden haben, dessen beraubt seyn könne? — Verstehst Du itzt, was ich unter dem Moralischen verstehe?

Aristäus.

Wenn empfinden begreifen ist: so habe ich Dich vollkommen begriffen.

Diokles.

Die Ueberzeugung des Gefühls ist wohl so viel werth, als die Ueberzeugung des Ver-

Verstandes, mein lieber Aristäus. — Aber, laß uns noch die Gesetze untersuchen, wodurch die verschiednen Theile des Universums, welche wir kennen, regiert zu werden scheinen. Es giebt deren zwey Arten; die eine Art enthält alle diejenigen, welche sich aus der Natur der Wesenheiten selbst ergeben; die andre diejenigen, welche von außen aufgelegt werden. In allen physischen, oder materiellen Theilen des Universums sehen wir eine gegenseitige anziehende Kraft. Wir haben gesehen, daß im Physischen die Gegenwirkung, oder die vollkommene Trägheit ein wesentliches Attribut der Materie ist. Diese Trägheit, oder diese Gegenwirkung ist eigentlich in einem Dinge nichts, als die Kraft, mit welcher es ist, was es ist, weil es nur durch diese Kraft, und, nach Maßgabe dieser Kraft, entgegen wirkt. Die primitive Kraft, oder der erste Anstoß, welcher das Vermögen hat, diese Trägheit zu überwinden, und der die Körper in Bewegung setzt, ist also nicht physisch, oder körperlich, sondern

von einer andern Natur, als die Materie. Laß uns annehmen, daß diese primitive Kraft vernichtet wäre: so würde das Universum, vermittelst der gegenseitigen Anziehung seiner Theile, Eines seyn; und die Kräfte zu seyn, oder die Trägheit aller Theile, werden zusammen eine einzige Kraft zu seyn, eine einzige Trägheit, die Trägheit des ganzen Universums nämlich, bilden. Folglich verhindert diese primitive Kraft das Universum in Eins zu fallen; diese Wirkung, diese Energie, diese primitive Ursache aller und jeder Bewegung versetzt alle Theile des Universums in einen gezwungenen Zustand, in den Zustand einer gespannten Springfeder, die, vermöge ihrer gezwungenen Spannung, eine zweyte Ursache, und eine Fortpflanzerinn von Wirkung und Bewegung wird. Hieraus sehen wir, daß es der natürliche Zustand des Universums ist, Eines zu seyn; daß die Anziehung nichts ist, als die Rückkehr der Theile des Universums in ihren natürlichen Zustand; daß sie nichts ist,

als die Kraft zu seyn, oder die Trägheit des gesammten Universums, und daß diese Trägheit des Universums genau an die Wesenheit desselben geknüpft, und nicht bloß ein wesentliches Attribut eines jeden seiner Theile, sondern auch der Masse desselben, im Ganzen; mit einem Wort, daß sie das einzige innere Gesetz des physischen Universums ist, welches gerades Weges aus der Natur desselben herfließt. Nun frage ich, ohne Rücksicht auf unsere, aus dem Endlichen, und den Gränzen des Universums gezogene Demonstrationen zu nehmen, ob man sich ein Wesen denken könne, dessen Natur der Natur eines Wesens, dessen Wesenheit die Existenz ist, mehr und gerader entgegen gesetzt wäre, als dieses materielle Universum, als dieses vollkommene Sinnbild von Passivität, dessen unbestimmte Modificationen schlechterdings von Principien einer andern Natur abhängen, mit einem Worte, als dieses Universum, das, weit entfernt seine eigene primitive Ursache zu seyn, die primitive Ursache von

Nichts seyn kann? — Aber, laß uns die Gesetze untersuchen, welche die thätigen Theile des Universums betreffen. Wenn wir über den Augenblick nachdenken, in welchem unser Wille thätig wird: so wenden wir seine Thätigkeit auf die Materie an, um irgend eine Wirkung, oder Veränderung, oder Bewegung hervor zu bringen. So aufmerksam wir auch hiebey seyn mögen: so vermögen wir doch nicht die Umschaffung unsers thätigen Willens in Wirkung wahrzunehmen. — Wenn wir das allereinfachste Beyspiel untersuchen, den Fall nämlich, daß wir unsern Körper in eine sehr schnelle Bewegung versetzen: so bemerken wir sehr deutlich, daß, um diese Bewegung zu mäßigen, oder zu endigen, ein, dem vorhergehenden entgegengesetzter thätiger Wille nicht hinlänglich ist, sondern daß wir dieser Bewegung in äußern Dingen Hindernisse suchen müssen, woraus es denn, augenscheinlich, sich ergiebt, daß Thätigkeit, oder Handlung, oder wirksamer Wille, wenn er einmal auf eine äußere Sache angewandt

ist, fortdauert, und nur durch Hindernisse gehemmt wird, deren Wirkungen und Gegenwirkungen stärker sind, als die Kraft dieser ersten angewandten Thätigkeit. — Noch mehr, die Bewegung, welche aus einer Thätigkeit, oder einem thätigen Willen erfolgt, steht gleich sehr mit der Intensität dieser Thätigkeit, und mit der Kraft zu seyn, oder der Trägheit, oder der trägen Quantität des Dinges, welches in Bewegung gesetzt worden ist, im Verhältniß. Aber, da die Intensität der Thätigkeit, im Augenblick des ersten Anstoßes, so wie auch die Quantität der Kraft zu seyn, oder der Trägheit des, in Bewegung seyenden Dinges, bestimmt ist: so folgt hieraus, daß auch die Bewegung bestimmt, und folglich gleichförmig, und also auch ihrer Natur nach ewig ist, das heißt, daß sie nur durch Hindernisse zerstört werden kann, deren Intensität stärker ist, als die ihrige. — Hieraus sehen wir denn die ewige Fortdauer von Handlung oder von Wirkung der Thä-

tigkeit, woraus die Bewegung sich ergiebt.

Aristäus.

Ich bitte Dich, Diokles, wiederhole, was Du über Bewegung gesagt hast; sonst kann ich Dir nicht folgen.

Diokles.

Ich sage, daß die Bewegung der Intensität des wirkenden Principiums, wodurch sie hervor gebracht wird, und der Trägheit, oder der trägen Quantität des, in Bewegung gesetzten Körpers, gemäß ist. Diese Intensität des wirkenden Principiums, und diese träge Quantität des Körpers, der bewegt werden soll, sind bestimmt; folglich ist auch die Bewegung bestimmt. Aber, die Bewegung ist in Einem Augenblick bestimmt, wie sie es in jedem Augenblick ist. Folglich ist sie, ihrer Natur nach, einförmig, und also auch, ihrer Natur nach, ewig. Und auch hieraus folgt, daß, da die Wirkungen ihren Ursachen angemessen sind, jedes

erste

erste Principium von Bewegung, seiner Natur nach, ewig ist.

Aristäus.

Das räum' ich ein. Aber, wenn ich annehme, daß die Intensität des wirkenden Principiums Nichts ist: so wird auch die Bewegung Nichts, das heißt, sie wird Ruhe; und folglich wird Dein Raisonnement über die Bewegung auch von der Ruhe gelten.

Diokles.

Das ist sehr wahr, Aristäus; und Alles, was ich darüber zu sagen weiß, ist, daß es in Verwunderung setzen muß, wie die Menschen, die, vermöge eines viel einfachern Raisonnements, die Ewigkeit der Ruhe so deutlich sehen mußten, nicht gerades Weges daraus die Ewigkeit der Bewegung, und folglich auch des thätigen Principiums schlossen, welches die wirkende Ursache derselben ist. — Aber, laß uns fortfahren. — Wenn wir itzt diese beyden Principien, die einzigen allgemeinen, die wir in der Natur kennen, die Activität,

vität, und die Trägheit, untersuchen: so sehen wir, daß das erstere zwar das zweyte zur Organisation, und zur Bildung bestimmer Substanzen führen könne; aber keines dieser beyden Principien zeigt uns eine hervorbringende Macht, welche schafft. In dem zweyten ist die Sache von sich selbst offenbar, und in dem erstern sehen wir nur ein Vermögen, welches Verhältnisse unter den Dingen, welche sind, welche existiren, modificirt. Ueberdem, brauchen wir nur in uns selbst zurück zu kehren, um zu fühlen, daß es nicht zu unserer Wesenheit gehört, zu existiren; und daß wir nicht die Ursache unser Existenz sind. — Hierdurch wird denn, augenscheinlich, erwiesen, Aristäus, daß die beyden Principien ihre Existenz und ihren Ursprung anderweitig her haben. — Was das zweyte anbetrifft: so wirst Du, denk' ich, meiner Meynung seyn, und keine Schwierigkeiten mehr vorzubringen haben?

Aristäus.

Aristäus.

Keine mehr, lieber Diokles. — Aber, Du scheinst Etwas über die Activität sagen zu wollen. Ich bitte Dich, zu bedenken, daß man Nichts zurück lassen muß.

Diokles.

Thätigkeit oder Wirksamkeit in einem Wesen ist das Vermögen, auf Dinge wirken zu können, bis zu welchen es reichen kann. Diese Wirksamkeit, diese Energie, dieses Principium von Kraft ist aller möglichen Richtungen fähig, und darin besteht seine Freyheit; es ist eine unbestimmte Kraft, in welcher die Willenskraft, oder das Vermögen, wollen zu können, besteht. Wenn wir dieses Vermögen in einem unsinnigen Wesen, in einem Pentheus, in einem wüthenden Ajax, betrachten: so sehen wir sie rein und unbestimmt; und wenn Pentheus und Ajax nicht durch ihren Körper zu tausend Handlungen genöthigt würden, die zwar widersprechend, aber, dem Anschein nach, dennoch determinirt sind:

sind: so würden wir sie ohne Bewegung, und ihre Kraft und Energie, gleichsam wie den Geruch eines Gewürzes, in allen möglichen Richtungen verfliegen sehen. Betrachten wir dieses Vermögen in dem klugen und weisen Ulysses: so ist es ganz determinirt: seine ganze Energie ist concentrirt, und auf einen einzigen Zweck gerichtet; sie ist ganz Wille. Hieraus sehen wir denn, daß das thätige Wesen, nothwendiger Weise, mit Verstand begabt ist, um diese unbestimmte Willenskraft, oder dieses Vermögen, wollen zu können, in einen determinirten Willen zu verändern. Sind Verstand und Einbildungskraft, welche ihm zugehören, vernichtet: so will und wirkt es, aus Mangel von Zweck und Richtung, ohne Wirkung. Die Thätigkeit, oder die intellektuelle Willenskraft allein, kann zu ihrem Zwecke Nichts, als die alleinige Erhaltung des Individuums haben, welches denn nur eine kleine Anzahl von Willen, oder von Bestimmungen der Wirksamkeit giebt. Aber, wenn das thätige Wesen mit dem mora-

moralischen Principio begabt ist, wodurch es gleichsam in andre Wesen versetzt wird, und für sie empfindet, leidet, genießt: so erlangt diese Thätigkeit ein Ansehen von Edelmuth und Größe, das dem Umfange, und der Delicatesse des moralischen Principiums in diesem Wesen angemessen ist. Mit einem Wort, von welcher Seite man das, was man Thätigkeit, primitive Wirkung, reine Ursache von Bewegung nennt, untersucht: so kann dieses Principium Weltseele heißen; es kann sich aber nie höher, als bis zu dem Vermögen, das zu modificiren, was ist, nie höher, als bis zu einem, wenn man will, gesetzgebenden Vermögen, niemals bis zu der erschaffenden Macht erheben. Diese Macht ist ein, unendlich über unsern Verstand erhabnes Principium, aber dessen Existenz eben so unzweifelbar ist, als die Existenz des ganzen Universums, weil, ohne die Existenz der erstern Macht, die Existenz des ganzen Universums eine Ungereimtheit seyn würde. — Und dieses ist denn der Gott,

der das Weltall erschaffen, der ihm, zur Bildung von Substanzen, unaufhörlich, und ohne Ende, einen ewigen Anstoß gegeben, der es mit freyen Wesen bevölkert hat, deren Wirksamkeit Gränzen, aber nicht in der Natur derselben, sondern in der Wirksamkeit, oder in der Gegenwirkung dessen findet, was sie umringt; deren Wesenheit von Natur ewig ist, weil die Bewegung, die aus der Wirksamkeit dieser Wesenheit entspringt, ewig — und deren Art zu seyn, endlich, der Glückseligkeit fähig ist.

Aristäus.

Aber auch des Unglücks, mein lieber Diokles! — — Doch, dem sey, wie ihm wolle, Du hast mich vollkommen von der Existenz eines höchsten Wesens, das Alles geschaffen hat, überzeugt. — Aber, es sind mir denn doch noch Schwierigkeiten übrig. Das einzige Verhältniß, unter welchem wir dieses Wesen kennen, ist, daß es Alles erschaffen hat. Nun ist, wenn ich Dich recht verstanden habe, das

schaffende Principium von einer, unendlich höhern Art, als das Principium von Wirksamkeit, oder Thätigkeit; es ist unendlich weit über unsre Fassung erhaben. Welchen Begriff, lieber Diokles, muß ich mir folglich von Gott machen? Ich kann ihn mit Nichts vergleichen. — Soll ich Verhältnisse zwischen ihm und mir annehmen: so muß einige Analogie zwischen ihm und mir seyn. Ich finde diese nicht in meiner Figur, nicht in meinen Kräften, nicht in meinem Verstande; und suche ich sie in dem allerschönsten Theile meines Seyns, wie kann ich ihm Güte, wie Gerechtigkeit, und alle diejenigen Eigenschaften zuschreiben, welche die Zierde der armen Sterblichen sind, die aber einzig und allein sich von ihrer Art zu seyn herschreiben, nicht, wie eine Eigenschaft des Cirkels sich von der Natur desselben herschreibt, sondern wie das dicke Laubwerk einer starken Eiche von dem Grund und Boden, der sie nährt.

Diokles.

Diokles.

Der Keim der Eiche, Aristäus, trug dieses schöne Laubwerk in sich; und der fruchtbare Boden hat die Entwickelung desselben begünstigt. — Wenn der grosse Aristides nie Gelegenheit gehabt hätte, seine Gerechtigkeit zu zeigen, hättest Du ihn für ungerecht gehalten?

Aristäus.

Weder für gerecht, noch für ungerecht.

Diokles.

Aber, da Du itzt weißt, daß er gerecht war: so giebst Du, zweifelsohne, zu, daß Aristides Alles das in sich hatte, was er bedurfte, um gerecht zu seyn? —

Aristäus.

Allerdings.

Diokles.

Folglich hätte er Alles gehabt, was nöthig ist, um gerecht zu seyn, auch wenn ihm die Gelegenheiten gefehlt hätten, es zu zeigen.

Aristäus.

Das räum' ich ein.

Diokles.

Folglich kam die Gerechtigkeit des Aristides seiner Wesenheit eben so zu, wie die Eigenschaft des Cirkels der Natur des Cirkels; und eben so verhält es sich mit den andern Tugenden.

Aristäus.

Und die Grausamkeit des Phalaris — war sie auch mit der Wesenheit desselben eben so verknüpft?

Diokles.

O ja, mein Lieber! Aber, ich merke, was Du sagen willst. — Um den Aristides mit dem Phalaris zu vergleichen, muß man die guten Handlungen des erstern nicht mit den schlechten des letztern zusammen halten. Diese beyden Arten von Handlungen sind, vermöge ihrer Wirkungen, einander entgegen gesetzt; die einen haben Gutes, die andern Böses

hervor

hervor gebracht; aber, hieraus muß man nicht schließen, als ob Aristides und Phalaris gerade das Gegentheil von einander wären. An Graden der Vollkommenheit sind sie verschieden; dem Phalaris fehlt derjenige Theil, der die Schönheit des Aristides ausmacht. Und glaubst Du, daß, wenn Phalaris das Vermögen gehabt hätte sich aus dem Herzen des Unglücklichen zu betrachten, der aus seinem Stiere brüllte, Phalaris unsinnig genug gewesen wäre, um grausam zu seyn?

Aristäus.

Du hast Recht, mein lieber Diokles; aber, dadurch hast Du das Wesentliche meiner Frage nicht beantwortet. Ich frage Dich, was die Natur der Gottheit ist, die ich mit keinem Dinge vergleichen kann, das ich kenne? Durch welches Mittel werde ich meine Verhältnisse mit einem Wesen kennen lernen, von welchem ich nichts weiß, als die Existenz? Und, was darf ich von einer Allmacht erwarten, die sowohl Urheber des Bösen, als

des

des Guten ist, und welche diese beyde, ohne Unterschied, mit der Natur der Wesen verknüpft zu haben scheint?

Diokles.

Um Deine Frage zu beantworten, muß man mit der Untersuchung dessen anfangen, was Glück und Unglück, Gut und Schlecht scheint, und was es ist. — Sage mir, Aristäus, dieser schöne Baum da, diese vortreffliche Tanne, ist sie Etwas Gutes, oder Etwas Böses?

Aristäus.

Sicherlich Etwas Gutes.

Diokles.

Und warum?

Aristäus.

Warum? — Man zieht Oel und kostbare Salze daraus; und ich weiß nicht, von wie vielen Uebeln sie, wie mir Eryximachus der Arzt gesagt hat, heilen soll. — Außerdem wird sie zur Krone für die Sieger in den Istmischen Spielen gebraucht. —

Dio-

Diokles.

Folglich ist sie gut für die Kranken, und diejenigen, welche zur Ehre des Neptuns kämpfen. — Aber, ist sie an sich selbst Etwas Gutes, oder Böses?

Aristäus.

Sie ist, sie existirt, und das ist es Alles. An sich selbst kann sie weder Etwas Gutes, noch Etwas Böses seyn.

Diokles.

So stell' ich die Sache mir vor. Und hieraus folgt, daß die Dinge auf keine andre Art gut oder böse sind, als in Beziehung auf andre Dinge; und, daß es nur für diejenigen Wesen Gutes oder Böses giebt, welche das Bewußtseyn zu existiren genießen, und Sensationen fähig sind.

Aristäus.

Das ist sicher.

Diokles.

Also stammt das Gute und das Böse nicht von Dingen her, die, an sich selbst, gut

gut oder böse sind; sondern wir nennen diese Dinge Gut oder Böse, je nachdem sich daraus Gutes oder Böses für Wesen ergiebt, welche empfinden. Folglich ist das Uebel nur in Ansehung dessen, der davon leidet, ein Uebel; und es wird durch eine Ursache hervor gebracht, sie sey welche sie wolle, die an sich selbst nicht böse seyn kann. Die Vulkane, die Ueberschwemmungen, die Pesten sind nur Plagen in Ansehung ihrer Wirkungen auf empfindende Wesen. Der grausame, oder lasterhafte Mensch ist nur durch seine Handlungen, in Beziehung auf andre Wesen, böse; und, an und für sich selbst, ist er nur aus einer niedrigern Classe.

Aristäus.

Auf diese Art, Diokles, würde der Grausame, oder Lasterhafte, weder Vorwürfe verdienen, noch zu beklagen seyn.

Diokles.

Der Mensch, Aristäus, ist, mehr oder weniger, mit dem moralischen Prin-

cipio, mit Verstand und mit Willen begabt. Das Mehr oder Weniger hat er von der Natur erhalten; aber die Harmonie derselben ist sein eigenes Werk. Der Quelle aller Dinge haben Wenige das Eine und das Andre zu verdanken. Wenn dem Menschen eines dieser Vermögen mangelt; wenn er sie schwach, oder in geringem Grade besitzt; wenn er ihre Dissonanz nicht fühlt, wenn er die Wirkung seiner Handlungen auf Andre nicht zu empfinden vermag: — es ist wahr, so verurtheilt ihn das Gesetz, so verdammt es ihn wegen dieser Wirkung, zum Besten der Gesellschaft; aber, im Grunde, verdient er weder Vorwürfe, noch ist er zu beklagen. Verglichen mit andern, ist er mehr, oder weniger vollkommen; aber er ist, was er ist. Laß uns jene Vermögen, jene Fähigkeiten so geringe annehmen, daß er nur vegetirte, daß er der Natur dieses Strauches da, der neben Dir steht, nahe käme: — glaubst Du, daß dieser Strauch Vorwürfe verdient, oder zu beklagen ist?

Aristäus.

Zweifelsohne, nicht! — Aber, ehe Du weiter gehst, laß mich hier eine Betrachtung machen. Du sagtest, daß die Gerechtigkeit des Aristides, und die Grausamkeit des Phalaris mit ihren Naturen verknüpft war; Du sagst, daß der Mensch, dem es mehr, oder weniger, am Verstande, am moralischen Principio, an der Kraft zu wollen, oder der Thätigkeit, fehlt, der mehr, oder minder lasterhafte Mensch ist; folglich stammt Laster, und das Böse, was daraus entspringt, aus der Beschaffenheit, der Natur eines Wesens her, das diese Beschaffenheit, diese Natur anderweitig her hat. — Wenn dieses ist: so ist nichts Ungerechter, als der Areopagus; und sage mir, Lieber, ich bitte Dich, welches sind denn die strafbaren, die schuldigen Menschen?

Diokles.

Die schönste Eigenthümlichkeit des Menschen, Aristäus, ist, sich selbst, so

 viel

viel als seine innere Beschaffenheit es ihm gestattet, verbessern und vervollkommen zu können. Seine Fähigkeiten erhält er von der Natur; aber, er kann seine Handlungen, das heißt, die Ursachen des Guten oder Bösen, zu seinem eigenen, und zum größten Nutzen andrer modificiren. Wenn er für andre das möglichst größte Gute, und in sich selbst Eintracht und Ruhe bewirkt: so besitzt er alle Vollkommenheit, dessen sein Wesen fähig ist. Vernachläßigt er sich so, daß seine Handlungen Böses außer ihm, und Mißklang unter seinen eigenen Fähigkeiten in ihm erzeugen: so ist er unvollkommen, so entehrt er sich, so setzt er sich, freywillig, in die Classe des Strauches herab. Es giebt also zweyerley Arten von Unvollkommenheiten; die eine stammt aus der Armuth seiner Beschaffenheit, seiner Natur, die andre aus der schlechten Anwendung des Reichthums an Fähigkeiten. Entscheiden wollen, welche, von diesen beyden Unvollkommenheiten, die Ursache einer bestimmten Handlung ist, aus welcher Böses

ses erfolgt, ist ein Vermögen, das Cecrops seinem Areopagus nicht hat geben können. Ueberdem urtheilt der Areopagus nicht über den Grad von Vollkommenheit von Tugend oder Laster; sein Geschäft ist minder beschwerlich; er beurtheilt Verbrechen; und es ist viel leichter, einem Athenienser zu erweisen, daß seine Handlung dem niedergeschriebenen Willen des Solon entgegen läuft, als ihm zu erweisen, aus welchen Unvollkommenheiten seiner Beschaffenheit, die Handlung entspringt, welche er begangen hat.

Aristäus.

Gieb mir über diesen wichtigen Gegenstand mehr Aufklärung, Freund! Aus dem, was Du mir gesagt hast, scheint zu folgen, daß Phalaris sich hätte besser, und Aristides böser machen können, und daß folglich die Gerechtigkeit des Einen und die Grausamkeit des Andern nicht aus ihrer Natur, aus ihrer innern Beschaffenheit nothwendig erfolgen.

Diokles.

Lieber Aristäus, der Mensch ist ein unbilliger, und ungültiger Richter des Menschen. Ein Jeder von uns weiß, oder kann doch wissen, wie groß seine Thätigkeit, und wie stark sein Vermögen, wollen zu können, ist; kann wissen, in wie weit er seine unbestimmte Willenskraft zu bestimmen, und in Willen zu verwandeln, vermag; kann wissen, welchen Grad von Lebhaftigkeit und Feinheit sein moralisches Gefühl hat, wie reich seine Einbildungskraft, wie gewandt sein Verstand ist; Jeder von uns kann das Verhältniß dieser Fähigkeiten unter sich, kann den Grad ihrer Uebereinstimmung, oder ihrer Dissonanz kennen; Jeder von uns weiß, ob er, bey irgend einer seiner Handlungen, sich zu sehr von dem Reiz seiner Einbildungskraft, von der Heftigkeit seines Willens, von der Richtschnur seiner Vernunft, oder von der Lebhaftigkeit und Feinheit seines moralischen Gefühles, hinreißen lassen; und hieraus folgt, daß der Mensch, wenn er in sich

selbst zurück gehen will, oder darf, um eine Musterung seiner Fähigkeiten anzustellen, allein sein eigener billiger und gültiger Richter seyn kann, — wenn es auch nicht dieser Gott ist, den wir gefunden haben, wofern er sonst sich herabläßt, in die Angelegenheiten der Menschen sich zu mischen. — Aber, laß uns einmal annehmen, Aristäus, daß ich Dir eine schlechte, niederträchtige Handlung von dem tapfern Sohne des Tydeus, oder eine thörigte, unbesonnene von dem weisen Ulysses, oder eine große, schöne That von dem schändlichen Thersites erzählte; würdest Du mir glauben? Zweifelsohne, nicht; und Du würdest mir sagen, daß Edelmuth und Freymüthigkeit das Eigenthum des Diomedes, Klugheit und Weisheit das Eigenthum von Laertes Sohn, und Niederträchtigkeit das Antheil des Thersites sind; Du würdest den Diomedes, Ulysses und Thersites nach dem beurtheilen, was sie waren, als Jeder derselben schon gebildet war, als ihre Fähigkeiten sich schon vermischt, und ein Gan-

zes aus Jedem derselben gemacht hatten. Und, indem dieses geschah, wurden sie gleichsam zu Cirkeln, und ihre Laster und ihre Tugenden machten die Eigenthümlichkeiten derselben aus. Aber, wenn man uns fragt, ob Diomedes, Ulysses, oder Thersites die Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit ihrer Beschaffenheit dem Reichthum, der Armuth oder dem glücklichen Verhältniß ihres Geistesvermögens, oder ihren eigenen Bemühungen zu verdanken haben: so würden wir ausser Stande seyn, hierauf zu antworten. So viel ist gewiß, daß Ulysses und Diomedes Wesen von einer andern Classe sind, als der arme Thersites. — —

Aber itzt laß uns zusehen, was das ist, was wir Uebel heißen. Es besteht in einer Art zu seyn, oder in Verhältnissen mit andern Dingen, oder andern Wesen, die unserm Willen zuwider sind; und man muß den Grund dazu in äußern Handlungen, von welcher Art sie seyn mögen, suchen, welche die Freyheit be-

ein-

einträchtigen, oder zu einer, unserm Willen entgegen laufenden Art zu seyn, zwingen, woraus denn folgt, daß das Uebel in Hindernissen überhaupt besteht, welche dem Willen sich entgegen stellen. Wir haben gesehen, daß die Willenskraft, oder das Vermögen, wollen, das Vermögen, der Wirksamkeit eine Richtung geben zu können, natürlicher Weise, in alle mögliche Richtungen wirkt. Verstand und Einbildungskraft bieten der Willenskraft bestimmte Ideen von den äußern Dingen, oder bestimmte Sensationen aller Art, das heißt, Zwecke und Ziele zu bestimmten Richtungen, oder dem Willen, Gegenstände zur Vergleichung und zur Auswahl dar. Wenn es keine Vergleichungen gäbe, wenn keine Auswahl möglich wäre: so würde weder das, was man Gut, noch was man Uebel nennt, Statt finden; die Willenskraft würde keine bestimmte Richtung, das heißt, wir würden keinen Willen haben. So bald es aber intellektuelle, freye, thätige Wesen von verschiedenen Graden von Vollkommenheit; so bald es Gegen-

stände der Vergleichung und des Vorzuges giebt: so haben auch entgegen laufende Willen, und folglich, auf irgend eine Art, Hindernisse für den Willen, Statt; so giebt es Grade unter diesen Hindernissen, und folglich Grade in dem, was wir Gut oder Uebel nennen. Für das höchste Wesen, in welchem die ganze Masse der Willenskraft, oder das Vermögen, wollen zu können, bestimmter Wille ist, giebt es keine Wahl, folglich keine Gradation, und also auch das nicht, was wir Gut und Uebel nennen. — Diesem nach sind Grade des Guten oder Uebels nur Eigenthümlichkeiten der Natur des eingeschränkten freyen und thätigen Wesens, wie die Eigenschaften des Cirkels Eigenthümlichkeiten der Natur desselben sind. Der Cirkel, ohne diese Eigenthümlichkeit, ist ungereimt; und auch das ewige, freye und thätige eingeschränkte Wesen, ohne Gradation in dem Guten oder Bösen, ist es. Wenn man, thörigter Weise, sagt, daß das höchste Wesen keinen Triangel, ohne die ihm zukommende

de Eigenthümlichkeiten, machen könne: so sagt man nichts anders, als daß das höchste Wesen nicht, zu gleicher Zeit, einen Triangel, und zugleich auch keinen Triangel machen könne; denn die Eigenthümlichkeit ist eben das, was der Triangel ist. Und eben so hätte das höchste Wesen, auch ohne diese Gradation im Guten nicht freye und thätige Wesen machen können, weil das Eine, nothwendiger Weise, das Andre voraus setzt. — Sagen, daß es deswegen besser seyn würde, wenn es gar keine freyen Wesen gäbe, weil die Gradation des Guten ihrem Wesen eigenthümlich ist, heißt sagen, daß es besser seyn würde, wenn kein Triangel wäre, weil er diese, oder jene Eigenthümlichkeit hat. Folglich ist das, was man, in dem Weltall, Uebel nennt, wesentlich mit dem verknüpft, worin das Glück und das Leben desselben besteht; oder vielmehr, es ist ein und dasselbe Ding. — Was den körperlichen Schmerz betrifft: so besteht er eben auch in einer, dem Willen entgegen laufenden Modification. Aber,

man muß hier bemerken, daß die Größe und der Umfang dieses Schmerzes in einem nothwendigen Verhältniß mit der Reizbarkeit des Individuums steht. Nun ist diese Reizbarkeit dem Reichthum oder der Armuth der Wesenheit, oder den Geistesvermögen des Individuums angemessen; folglich steht die Größe des Schmerzes mit diesem Reichthum, oder dieser Armuth im Verhältniß; und *folglich hat* es das Ansehen, mein lieber Aristäus, als ob wir die Leiden des armen Erdwürmes vorher unrichtig beurtheilt hätten, weil wir, stillschweigend, bey ihm den ganzen Reichthum unserer Beschaffenheit angenommen haben. Wir haben in Erwägung gezogen, was er, an unserer Stelle, und im Besitz der Menge und der Feinheit unserer Geistesvermögen, gelitten haben würde; und zugleich die fürchterlichen Waffen aus dem Gesicht verloren, welche wir in dem Moralischen finden, um diesen körperlichen Schmerz zu bestreiten, oder zu überwinden. Glaubst Du, daß Othryades, dieser Spartaner,

der

der einzige Ueberwinder der Argier, den Körper, zerrissen von Wunden, und bemüht, mit seinen schwachen Händen, eine Art von Tropheen aus den Trümmern, die er um sich her findet, zusammen zu setzen; — glaubst Du, sage ich, daß er seinen körperlichen Schmerz fühlt, indem er, mit seinem Blute, das Wort, Sieg, auf seinen Schild schreibt?

Aristäus.

Deine große Art, die Dinge zu betrachten, Diokles, ist mir lieb. — Ich bekenne, daß, wenn man das Ganze der freyen und thätigen Wesen, bloß dem Aeußern nach, betrachtet, Du das höchste Wesen vollkommen von dem Uebel befreyest, das die Menschen ihm zueignen. — Aber, steige, ich bitte Dich, einen Augenblick zur Erde herab, und sieh den Sokrates den Giftbecher in dem Wohnplatz der Laster und Verbrechen trinken. — Diese Scene, ist sie kein Uebel in dem Weltall?

Diokles.

Dein Beyspiel ist übel gewählt, mein lieber Aristäus. Sokrates lehrt uns genug, daß es den kleinen Willen der Menschen nicht gegeben ist, wider die Stärke einer Seele, wie die seinige war, zu ringen; er lehrt uns zur Gnüge, daß weder Anytus, noch Melitus, noch seine Richter jemals zu der Höhe gelangen konnten, von welcher herab er sie so betrachtete, wie Du die kleinen Insekten ansiehst, die das dünne Oberhäutchen Deiner Hand durchwühlen, um sich von Deinem Blute zu nähren, und deren mühsame Arbeit Dich belustigt. Da giebt es weder Kampf noch Ringen. — Wir haben gesehen, daß das, worin das Uebel besteht, nichts ist, als Hindernisse wider die bestimmte Willenskraft, wider den Willen. Wenn der freye Wille des Sokrates auf Weichlichkeit, Ueppigkeit, Vorzug oder Ehrenbezeugungen gerichtet gewesen wäre: so ist es unzweifelhaft, daß Anytus und Melitus, indem sie in entgegen gesetzten Richtungen gewirkt hätten,

ten, Hindernisse hervor gebracht haben würden, welche das Uebel ausmachen. — Rhadamanth hat dem Tantalus Begierde zum Trinken gegeben, und darin bestehen die Martern desselben; könntest Du dem Tantalus diese Begierde nehmen: so würde Tantalus glücklich seyn. — Laß uns annehmen, daß Du, auf offnem Meere, Dein Schiff auf irgend einige Trümmer eines Schiffbruchs, die, nach der Willkühr der Wellen, umher treiben, richtest; jede Welle verändert Deine Richtung; jede Welle ist ein Hinderniß, das sich bestrebt, Dir den flüchtigen Gegenstand Deiner Bemühungen zu entreißen. Aber, steuerst Du auf das fruchtbare Phthia zu: so laß jede Welle Dich auch ein wenig in Deinem Laufe aufhalten, sie kann Dich dennoch nicht verhindern, endlich im Hafen anzulangen. *) —

Dar-

*) Phthia war eine Stadt und Gegend in Thessalien, und war der beste Theil des Reiches des Peleus. Der Verf. spielt hier auf eine Stelle in dem Crito des Plato an, in wel-

Daraus siehst Du denn, Aristäus, daß, wenn der freye Wille sich auf bestimmte, feste Gegenstände richtet, wenn er den Weg verläßt, den die Begebenheiten der Welt, und die thätigen Leidenschaften der Welt gewöhnlich gehen, er weder Hindernisse, noch folglich Uebel zu fürchten hat. Und, wenn Du Dir die Mühe geben willst, diese Betrachtung auf die so berühmten Unglücksfälle des Hauses Pelops anzuwenden: so wirst Du finden, daß in den Richtungen der freyen Willen der Pelopiden, die Quelle ihrer Uebel zu suchen ist.

Aristäus.

Ich gebe zu, Diokles, daß dem Sokrates das Böse nicht nahe kommen kann; ich räume Dir, wenn Du willst, ein, daß die Pelopiden die Ursache ihrer Un-

glücks-

welcher Sokrates erzählt, daß ihm eine sehr schöne Frau im Traume erschienen sey, und gesagt habe: ω Σώκρατες, ἤματί κεν τριτάτω Φθίην ἐρίβωλον ἵκοιο: „binnen drey Tagen, Sokrates, wirst du in dem fruchtbaren Phthia seyn!“

glücksfälle gewesen sind; ich bin sogar darin Deiner Meynung, daß der weise und starke Mann dem Uebel zuvor kommen, und, wenn es ihn, unvorhergesehen, befällt, es überwinden, und durch den Sieg sich vervollkommt fühlen kann; — aber, wirst du hierdurch auch die alte Hekuba trösten, eine Mutter, deren Gatte und so viele Kinder durch das Schwert umgekommen sind, eine Königinn, die ihres Thrones — und sogar des Unterhalts beraubt ist, die von falschen Freunden verrathen, die in die Sclaverey geschleppt, verachtet, und zu den Füßen ihres Ueberwinders gemißhandelt wird? — Wirst Du so den blinden Oedip, der Blutschänder und Vatermörder, und dennoch tugendhaft ist, trösten? den ehrlichen Sclaven, der unter der Geißel seines grausamen Herrn ächzt? den Armen, der aus Hunger, Schaam und Elend, in Schmerzen dahin stirbt? Sieh, das sind Uebel, und, angenommen, daß die Philosophie sie uns ertragen lehrt, kann sie dieses einen Jeden lehren? —

Und, wenn Hekuba, Oedip, der Sclave und der Arme, zu Deinen Füßen hingestreckt, da lägen und zuriefen: „Diokles, ist unsre Existenz ein Gut für uns?" — was würdest Du antworten? — Ich fürchte, daß Du mit dem Talthybius, wenn nicht an der Existenz Jupiters, doch mindestens zweifeln würdest, ob er sich um die Angelegenheiten der Menschen bekümmert? *)

Diokles.

Glaubst Du, daß die Seelen unsterblich sind, Aristäus?

Aristäus.

Du hast mich, durch den Beweis für die Ewigkeit der Bewegung, davon überzeugt. — Aber, das da, glaube ich, Diokles, ist nicht die Antwort, die Du unsern Unglücklichen geben würdest?

Dio-

*) In dem Trauerspiel des Euripides, der Hekuba, zweifelt Talthybius an der Existenz der Götter, wie er die unglückliche Königinn, ausgestreckt auf der Erde, ohn' Empfindung und fast ohne Leben da liegen sieht.

Diokles.

Und warum nicht?

Aristäus.

Erstlich, wie kann man wissen, ob der Keim des Unglücks sie nicht, durch alle ihre mögliche Arten zu seyn, eben so begleiten wird, wie der Schatten einen undurchsichtigen Körper?

Diokles.

Und folglich wird ihnen auch immer der Keim des Glückes bleiben, wie das Licht den undurchsichtigen Körper, welcher Schatten macht, begleitet. — Aber, Aristäus, wenn das Uebel in äußern, unserm Wohl, unsern Begierden, und den Richtungen unsers Willens entgegen laufenden Wirkungen, und das Gute in denen Richtungen unsers Willens besteht, die auf kein Hinderniß stoßen: so folgt daraus, daß der Keim des Uebels in den Verhältnissen zwischen den Dingen außer uns und uns selbst, und der Keim des Guten und des Glückes in unserer eige-

nen Natur liegt. Diese Verhältnisse nun sind unaufhörlich Veränderungen unterworfen; aber wir, wir bleiben die ganze Ewigkeit hindurch, wir. Folglich ist der Keim des Uebels unstät, und vergeht wie ein Meteor; aber der Keim der Glückseligkeit ist unveränderlich, wie das Feuer des Gestirns, das uns erleuchtet. Und dieses ist so wahr, daß uns in dem höchsten Leiden und Unglück Verlangen, aber in dem Genuß des höchsten Gutes weder Furcht noch Schmerz übrig bleibt.

Aristäus.

Was Du da sagst, Diokles, ist wahr, ich bekenne es; aber, ich fürchte, ich fürchte, daß diese Unglücklichen sich nicht gar zu sehr mit dieser Antwort befriedigen würden.

Diokles.

Und warum sollten sie damit sich nicht befriedigen?

Aristäus.

Weil ihre Uebel gegenwärtig sind, weil sie solche wirklich fühlen. Und verlangst Du ein gegenwärtiges, wirkliches Uebel durch die unbestimmte Hoffnung eines zukünftigen Gutes zu ersetzen?

Diokles.

Aber thun die Menschen denn, ihr ganzes Leben hindurch, etwas anders? Sieh einen, auf dem Kampfplatz ausgestreckten Athleten, bedeckt mit Wunden, und schwimmend in seinem Blute: — er hat seine gegenwärtigen Uebel, in Vergleichung mit der eiteln Erwartung des Lorbers, für nichts geachtet. *) — Sieh den alten Biophilus, der sich, in der schwachen Hoffnung, einige ruhige Tage zu haben, der schmerzlichsten Cur unterwirft. Und Du selbst, Aristäus, welchen Gefahren hast Du Dich nicht bey der Schlacht von Lamia ausgesetzt, um für den

*) Der Verf. scheint hier mehr an römische Fechter, als an griechische Athleten gedacht zu haben. D. U.

den Tapfersten der Athenienser gehalten zu werden? — Du siehst also, daß, nach der Rechnungsart aller Menschen, sie, es sey im Glück, oder im Unglück, aus dem Gegenwärtigen sich weit weniger, als aus dem Zukünftigen machen. Ich nehme die seltnen und erhabnen Augenblicke aus, in welchen die Seele, ganz verschlungen in Genuß, die Einbildungskraft unthätig macht, und sie außer Stand setzt, zu dem Gegenwärtigen Etwas hinzu zu fügen, um eine herrlichere und glücklichere Zukunft sich vorstellen zu können.

Aristäus.

Ich gestehe, Diokles, daß Du meine Begriffe über das Gute und Böse gänzlich abgeändert hast. Ich fühle, daß sowohl das Eine, als das Andre, oder vielmehr das Eine von beyden mit seinen Gradationen, mit der Natur freyer Wesen verknüpft ist; ich begreife, vermittelst des unzerstörbaren Reizes, den das Zukünftige und das Bessere für den Menschen hat, daß es für ihn Etwas Zukünftiges

tiges und Besseres giebt; ich bekenne, daß der Keim des Guten und der Glückseligkeit im Menschen liegt, und daß der Keim des Uebels außer ihm ist; daß eine andre Art, seine Einbildungskraft, von Jugend auf, zu modificiren, das, was er Uebel nennt, vermindern oder vernichten, und den Genuß des Guten, sogar in diesem Leben, stäter, gleichförmiger und homogener machen würde; ich fühle, daß der Mensch diese ungeheuren Gradationen im Guten und im Bösen sich selbst geschaffen hat. — Dem Zwischenraume zwischen dem Thron und dem Strohlager, zwischen der cultivirten und ausgeschmückten Weichlichkeit und dem Schmerz, hat er seine Uebel und Leiden zuzuschreiben; und dieser Zwischenraum ist sein eigenes Werk. — Hierüber sind wir vollkommen einig mit einander. — Aber, lieber Diokles, eine Klage über Dich bleibt mir denn doch übrig. Mich dünkt, als ob Du den weisen Simonides zu sehr nachahmtest.

Diokles.

Wie das?

Aristäus.

Je mehr Fragen man ihm über die Götter vorlegte, je später hinaus verschob er seine Antwort. Eben so machst Du es. Denn, so oft ich Dich frage, was Gott ist, und welches meine Verhältnisse mit ihm sind: so beantwortest Du nur einige Nebenzweige dieser Frage.

Diokles.

Ich habe Dich nur erst gänzlich überzeugen wollen, Aristäus, daß es, eigentlich gesprochen, keine Uebel in dem Weltall giebt, und daß das, was wir Gut oder Uebel nennen, nichts als eine Eigenthümlichkeit des eingeschränkten, verständigen, freyen und ewigen Wesens ist. — Itzt können wir es wagen, unsre Untersuchungen über die Natur dieses mächtigen Wesens, durch welches Alles ist, was ist, fortzusetzen. — Der Mensch, Aristäus, ist, dem Anschein nach, zweyerley Arten von Ueberzeugung fähig; die eine, ist ein inne-

inneres, in dem gut beschaffenen Menschen, unauslöschliches Gefühl; die andre ist das Werk des Raisonnements, das heißt, einer, mit Ordnung geführten Arbeit des Verstandes. Die zweyte kann nicht bestehen, ohne die erstere zur einzigen Grundlage zu haben; denn wenn man bis zu den ersten Principien aller unserer Kenntnisse, von welcher Art sie seyn mögen, hinauf steigt: so kommt man endlich auf Axiomata, das heißt, auf bloße Ueberzeugung des Gefühles. Und glaube mir, Aristäus, daß sogar der Olymp, der Tänarus, und die lachenden Ebnen jenseit des Acheron, ob sie gleich durch die Reize der Dichtkunst ausgeschmückt und modificirt sind, dennoch ihre erste Quelle in der bloßen Ueberzeugung von einer simpeln Wahrheit haben. In dem gut beschaffenen Menschen ist ein einziger Seufzer der Seele, der, von Zeit zu Zeit, nach Etwas Besserem, Zukünftigem und Vollkommenem in ihm entsteht, eine mehr, als geometrische Demonstration von der Natur der Gottheit. — Aber, so wie die

Menschen ihre Bedürfnisse vervielfältigt haben, so haben sie auch ihre intellektuellen Fähigkeiten vervollkommt, und das innere Gefühl hat dabey von seiner Lebhaftigkeit verloren. Der sichere und geometrische Gang des Verstandes hat der bestimmten und genauen Ueberzeugung, zu welcher er führt, den Vorzug vor der Ueberzeugung der Empfindung, die unendlich simpel, und aus diesem Grunde, dem Anschein nach, unbestimmt und schwankend ist, verschafft. Die erstere dieser Ueberzeugungen ist denjenigen unserer Organe, deren wir am mehresten uns zu bedienen, gelernt haben, und die, folglich, am geübtesten sind, am angemessensten; die zweyte steht im Verhältniß mit den Graden der Vollkommenheit, der Erfahrenheit, und der Beschaffenheit der Seele eines jeden Individuums. Ich kann, außerdem, vermittelst der Sprache, den Verstand eines Andern dergestalt modificiren, daß er zu eben der geometrischen und bestimmten Ueberzeugung gelangt, als ich selbst habe; indessen, daß

die,

die, von der bloßen Empfindung abhangende Ueberzeugung in dem Wesen, in der innern Beschaffenheit selbst gegründet ist, und nicht mitgetheilt werden kann. Wir wollen uns also bestreben, einen Weg zu finden, der zu dieser ersten Art von Ueberzeugung führt.

Das einzige unendliche, und schlechterdings unbedingte Reelle in der Natur, ist der Raum; er ist Eines; er hat keine Theile; er begreift Alles Wirkliche und Alles Mögliche in sich, ohne daß das Wirkliche oder Mögliche einen Theil seiner Wesenheit ausmachten. Folglich, ist die Nichtexistenz desselben ungereimt; und also die ewige Dauer eine Folge seiner Existenz. — Zwey unbedingte Unendliche, deren eines von dem andern verschieden ist, sind unmöglich, weil dieses irgend eine Art von Gränzen, welche doch der Unendlichkeit zuwider sind, voraus setzen würde. — Vermöge unserer Raisonnements sind wir zur geometrischen und vollkommenen Ueberzeugung von der Existenz

eines

eines Einzigen Gottes und Schöpfers, der, vermöge seines Wesens, und aus seiner eigenen Kraft, existirt, und folglich unendlich ist, gelangt. — Folglich ist der einfache und unendliche Raum, nicht ein davon verschiedenes Wesen, sondern er ist ein Attribut der Gottheit. — Dieses ist das einzige Attribut, durch welches wir dieses große Wesen, sogar vermittelst unserer Organe, kennen. Welche unendliche Menge von Attributen wir dem Attribut des Raumes hinzu setzen müßten, um das Ganze der Gottheit vollständig zu machen? — dieses ist eine Frage, Aristäus, welche Gott allein beantworten könnte. Aber, was sich geometrisch aus diesem großen Attribut ergiebt, ist die Allgegenwart Gottes. Das ganze Universum, das wirkliche und das mögliche zusammen genommen, vermögen nicht einen einzelnen Theil, einen Actum oder einen Modum von diesem unendlichen Gotte auszumachen. Dennoch ist er allenthalben; er ist hier; hier, in diesem Strauche, in mir, in dir, Aristäus,

ist

ist kein Theil, so untheilbar klein wir uns ihn auch immer denken mögen, den er nicht durchdringt. Er ist in Dir eben so vollkommen gegenwärtig, als in dem ganzen Weltall, als in sich selbst: — und Du zweifelst, ob Aristäus in Verhältnissen mit ihm stehe? —

Aristäus.

— Diokles, erlaube, daß ich Dich einen Augenblick unterbreche; — nicht, um Dir zu widersprechen, denn innig und lebhaft fühl ich die Wahrheiten, die Du mir verkündigt und erwiesen hast; — sondern, Dich um Beystand zu bitten. — Ich war stolz auf die vollkommene Ueberzeugung von dieser Nähe Jupiters; aber, betrachte ich die Nichtigkeit der ganzen Menschheit: so fühl ich meiner Glückseligkeit mich beraubt. — Wenn ich sehe, daß die Vulkane, daß Ueberschwemmungen, Pesten, Erdbeben ganze Millionen Wesen, wie ich, zusammt ihrer ganzen möglichen Nachkommenschaft, vernichten; wenn ich, in Gedanken, mich

in irgend ein entferntes Gestirn versetze, und die Kleinheit unsers Planeten betrachte; wenn ich an die Zufälle denke, die, in einem Augenblick, diesen ganzen Erdball zerstören könnten: so — ich gesteh' es — so verlier ich mich, so seh ich kein Verhältniß mehr zwischen mir und diesem Gott; und, es fehlt nicht viel, daß ich nicht in eben das Cahos von Zweifeln zurück sinke, aus welchem Du mich heraus gezogen hast.

Diokles.

— Lieber Aristäus, wenn wir den Gipfel des Aornos, dieses steilen senkrechten Felsens, den der alte Herkules unerstiegen lassen mußte, und den der Macedonier unterjocht hat, hinan klimmten, und auf halbem Wege hinter uns zurück blickten: so würde uns der Kopf drehend werden, und die Abgründe umher würden die Namen des Aristäus und Diokles berühmt machen; aber — wenn wir nun unsre Arbeit und unsre Bemühungen fortsetzten, und auf den Gipfel gelang-

gelangten! — Dieser Gipfel ist eine fruchtbare Ebene, reich an Quellen, durchschnitten von Strömen, bedeckt mit ewigem Grün und blühenden Blumen, wo der Schein dieser schönen Sonne nie von Wolken verdunkelt wird! — — Itzt, da wir zu der vollkommenen Kenntniß gelangt sind, daß der Keim des Guten in dem Busen des freyen Wesens liegt, und daß der Gott Schöpfer allenthalben, wo wir sind, und allenthalben, wo wir seyn werden, gegenwärtig ist: — itzt blickest Du, von dieser Höhe, auf die Erde herab. — In Wahrheit, es ist nicht zu verwundern, daß, in einer solchen Entfernung, die Gegenstände, von welchen Du nur die Schlauben sehen willst, Dir klein erscheinen. — Das Nichts der Menschheit drückt Dich nieder. Aber, Aristäus, bist denn Du, wenn Du von Stern zu Stern fliegest, um diesen Erdball, den wir bewohnen, von Weitem zu betrachten — bist denn Du wirklich so sehr wenig? So sehr etwas Geringes? Bist Du wirklich so sehr wenig, wenn Du, als

Natur-

Naturkündiger, die Gesetze der Natur erforschest? Wenn Du, als Gesetzgeber, den Lastern der Gesellschaft, Zaum und Gebiß anlegest? Wenn Du, durch Deine Einsichten, die kommenden Jahrhunderte aufklärest? — Warum die Menschheit nach denen Wesen mahlen, die Deine Augen da unten entdecken? Warum nicht den Masstab nach dem nehmen, was Du zu seyn Dich selbst fühlst? Der Gestalt nach bist Du diesen Menschen ähnlich; und sie, sie gleichen Dir von Seiten ihrer Seelen, ihrer Fähigkeiten und Kräfte, und ihrer unzerstörbaren Existenz. Das ist die Menschheit! — Aber Du, der Du durch so viele Plagen so viele Millionen Wesen zerstört werden siehst, die Dir ähnlich sind, und, um die Sache noch trauriger und trostloser zu machen, ihre ganze mögliche Nachkommenschaft hinzu setzest; — Du machst die Existenz dieser Nachkommenschaft unmöglich, indem Du ihre Ursache zerstörest, und willst das, als elend darstellen, dessen Existenz nicht möglich ist. — Und, ich bitte Dich, was

wird

wird denn, im Grunde, durch diese Plagen zerstört? Sie lösen einige Haufen von Partikelchen der Materie auf, aber nicht die Menschheit; diese besteht nicht aus dem engen Umriß des menschlichen Körpers. —— Die Gottheit, Aristäus, ist geizig mit der Materie; und, von dieser Seite da ist das Weltall arm. Ein Partikelchen Materie ist etwas Geliehenes; es gehört bald einem Achill, bald einem Homer, bald einem Aristäus, bald einem Thier, einer Pflanze, einem Stein.

Aristäus.

Aber diese Seelen, deren Körper zerstört sind, werden doch nicht mehr ihres Gleichen hervor bringen?

Diokles.

Das Feuer faßt Alles, wirkt auf Alles, erzeugt sich in Allem; und sogar selbst von dem Wasser scheint es nur ausgelöscht zu werden, weil es von ihm zu sehr geliebt wird; es wird von ihm angezogen, und verschlungen. Und glaubst Du, Aristäus, daß es für unsre Seelen

keine andre Wesenheiten, als die Materie giebt, um sich mit ihnen zu vereinen, um auf sie zu wirken, und sich durch sie wieder hervor zu bringen?

Aristäus.

O Diokles! — Du tröstest mich, Du unterstützest mich, und führst mich wieder auf meine Stelle zurück, — in eben dem Augenblick, wo ich in der Gefahr war, mich herab zu stürzen: — vollende itzt Dein Werk! Mach mir begreiflich, daß die Gottheit sich um die Angelegenheiten der Menschheit bekümmert; das ist die letzte der Arbeiten, die ich Dir auferlege.

Diokles.

Die letzte der Arbeiten des Alciden, war die Bezwingung des dreyfachen Cerberus; diejenige, die Du mir auferlegst, Aristäus, ist ihr ähnlich, denn Deine Frage ist dreyfach. Wenn Du mich fragst, ob Gott sich um die Menschheit, oder die Menschen bekümmert: so ist die Antwort leicht, weil er die Menschheit hat bilden

können, ohne sich um sie zu bekümmern. Fragst Du mich, ob er in die Angelegenheiten der Menschen so sich mischt, wie Minerva, die den Flug von dem Pfeile des Pandarus aufhielt, *) oder wie Pan, der unsern Vätern in den Ebenen von Marathon zu Hülfe kam; das heißt, ob er sich um die Begebenheiten ihrer Gesellschaft, um ihre Handlungen bekümmert, in so fern diese die Wirkungen ihres freyen Willens, in so fern sie Modifikationen sind, welche ihr Wille der Materie gegeben hat: so muß man antworten, daß es, ohne unmöglich zu seyn, jedem eingeschränkten Wesen unmöglich scheinen muß, daß Gott, in einem besondern Falle, ein Gesetz zerstöre, welches aus dem, von ihm selbst, der ganzen Natur gegebenen ersten Anstoß, entspringt. Aber, wenn Du wissen willst, ob die Gottheit sich um den Menschen, oder das Individuum bekümmert, wie die Tyndariden, die den Simonides rufen ließen, um ihn von dem Schicksal des Scopas zu ret-

*) S. Iliad. 4.

retten: *) so müssen wir unser, kurz vorher geführtes Raisonnement wieder vornehmen, und nur noch bemerken, daß es zwischen zwey Dingen, oder zwey Wesen, wie sie auch beschaffen seyn mögen, welche zu gleicher Zeit existiren, Verhältnisse oder Beziehungen, von irgend einer Art, giebt. Aus der erwiesenen Einheit und Allgegenwart der Gottheit folgt, nothwendiger Weise, daß der kleinste Atom, und das erhabenste, oder am mindesten beschränkte Wesen, eines wie das andre, Verhältnisse mit der Gottheit, nach Maßgabe der Vollkommenheit ihrer Beschaffenheit, und ihrer Homogenität mit ihm, haben. Folglich ist jedes Wesen um desto

*) Simonides befand sich einst auf einem Gastmahl bey dem Scopas, oder, andern zu Folge, bey einem gewissen Pharsalus, wo er dem Castor und dem Pollux eine Lobrede hielt; diese Götter, um ihn für seine Liebe zu belohnen, schickten nach ihm, und einen Augenblick nachher, wie er das Haus verlassen hatte, stürzte es zusammen, und erschlug alle, die darin sich befanden.

sto vortrefflicher und glücklicher, um desto näher es der Gottheit ist, und um desto mehrere Verhältnisse es mit derselben hat. Und hieraus ist es denn evident, daß das freye Wesen, welches das Vermögen hat, sich selbst zu betrachten und zu modificiren, im Stande ist, sobald ich irgend einige Kenntniß von der Natur der Gottheit bey ihm voraus setzen darf, diese Verhältnisse zu vervollkommnen, zu vermindern, oder zu vervielfältigen. Diesem nach muß es sein größtes Bestreben seyn, Gott zu kennen. Der Verstand hat uns, mit langsamen und abgemessenen Schritten, indem er von den einfachsten Wahrheiten, welche unsre gröbsten Organe uns entdecken, ausgieng, zu einer determinirten und gewissen Ueberzeugung von der Existenz, der Macht und der Allgegenwart der Gottheit gebracht. Um zur Kenntniß der Natur derselben, und ihrer Verhältnisse mit uns, zu gelangen, müssen wir in uns selbst zurück gehen, und die Schaale der Menschheit von uns trennen. Wenn jemals auf dem Dreyfuß zu

Delphi ein, dem Ruhm des glänzenden Sohnes der Latona würdiges Orakel gegeben worden ist: so ist es die allgemeine Lehre: **Mensch, kenne Dich selbst!** In dieser Kenntniß allein kann man die Kenntniß der Natur der Gottheit schöpfen. Du hast sehr richtig bemerkt, Aristäus, daß du mit der Gottheit weder Deine Figur, noch Deinen Körper, noch Deine Kräfte vergleichen könntest. Da es, indessen, Verhältnisse zwischen allen Dingen, welche coexistiren, giebt: so müssen sich dennoch Verhältnisse zwischen Deiner Figur, Deinem Körper, Deinen Kräften, und der Gottheit finden. Aber die Kenntniß dieser Verhältnisse, angenommen, daß Du zu ihr gelangen könntest, würde Dir gänzlich unnütz seyn, weil Du weder Deine Figur, noch Deinen Körper, noch Deine Kräfte ändern, und also diese Verhältnisse weder vermehren noch vervollkommen kannst. Folglich mußt Du Verhältnisse suchen, die sich, nach Willkühr, verändern, modificiren und vervollkommen lassen; das heißt, Du

mußt

mußt diejenigen Dinge in Dir in Erwägung ziehen, deren Modificationen am mehresten von Dir selbst abhängen, und welche zu vervollkommen Du das Vermögen hast. Dieses sind die Kräfte und Fähigkeiten Deiner Seele, und der Grad der Harmonie unter ihnen. Du hast es sehr gut gefühlt, daß zwey Dinge, um im Verhältniß mit einander zu stehen, homologe Eigenschaften gemeinschaftlich haben müssen; folglich mußt Du suchen, ob unter Allem dem, was in Dir, und wovon Du Herr und Meister bist, keine, mit der Gottheit homologe, oder homogene Dinge sind. Unsre Seelenkräfte, in so fern wir sie kennen, bestehen in dem Vermögen zu wollen, in dem Vermögen zu wirken; und dem großen Urheber des Weltalls wirst Du dieses Vermögen nicht absprechen können: sie bestehen, ferner, in dem Verstande, der die Ideen, welche Deine Einbildungskraft enthält, vergleicht und zusammensetzt; und wir haben schon gesehen, daß dieses Vermögen zur Natur des freyen Wesens, das wol-

len und wirken kann, gehört; folglich kannst Du sie dem höchsten Jupiter, der unumschränkt frey ist, nicht versagen. Nicht, daß er, wie wir, Ideen oder Verhältnisse vergliche, oder zusammensetzte; er thut das mit den Wesenheiten selbst, was wir mit jenen thun. So unendlich groß also auch immer der Abstand zwischen Gott und uns seyn mag: so können wir denn aus dem vorhergehenden doch folgern, daß unsre Wirksamkeit auf die Materie von eben derselben Art ist, als die seinige, in so fern er nämlich das thut, was wir Wirken nennen, und daß die Natur unsers Verstandes, oder unserer Vernunft eben das ist, was die Natur dieses unendlichen Verstandes ist; das heißt, daß die Wahrheit für uns eben die Natur hat, welche sie für jenen unendlichen Verstand hat. — — Aber, laß uns zusehen, ob die Homogenität nicht noch größer von Seiten jenes moralischen Principiums ist, vermittelst dessen wir mit andern Wesen uns freuen und leiden, vermittelst dessen wir, unum-

schränkt,

schränkt, über Recht und Unrecht urtheilen, und über eine gute Handlung Vergnügen, und über eine böse, Reue empfinden. Wenn wir auf den Gang unserer Seelenkräfte, bey irgend einer unvorhergesehenen Begebenheit aufmerksam sind: so finden wir, daß wir im ersten Augenblick eine Sensation davon haben, oder vielmehr, daß die Einbildungskraft uns die simple Idee von dem Dinge, oder von der Begebenheit darbietet; im zweyten Augenblick wirkt das moralische Principium, in so fern es reizbar ist; das heißt, nach den Graden seiner Reizbarkeit, oder seiner Verhältnisse, mit diesem Dinge, oder dieser Begebenheit, verlangt es, betrübt es sich, oder verabscheut es. Im dritten Augenblick urtheilt eben dieses Principium vom Recht, oder Unrecht; das heißt, es fühlt, wie wir durch diese Begebenheit modificirt werden müssen, um daß die Ruhe und die innre Zufriedenheit der Seele keine Beeinträchtigung leiden. In dem vierten Augenblick mischt der Verstand sich darein, vergleicht, berechnet,

beschwichtigt, verdirbt oder modificirt die moralische Sensation, und im fünften determinirt sich das Vermögen, wollen und wirken zu können.

Du siehst hieraus, Aristäus, daß die Seele, in den beyden ersten Augenblicken, sich leidend verhält, und daß sie, im Gegentheil, in den beyden letztern thätig ist. Aber, in dem dritten ist sie auf eine ganz andre Art, und dergestalt modificirt, daß wir ihren Zustand weder mit einer thätigen Wirksamkeit, noch mit einer passiven Unthätigkeit vergleichen können. Um uns von diesem Zustande einen Begriff zu machen, so laß uns bemerken, daß kein Mensch jemals eine böse Handlung begangen hat, ohne, wenn er wußte, daß sie böse war, darüber Unbehaglichkeit, Widerwillen, Unruhe zu empfinden, und ohne in sich eine innere Stimme zu hören, die ihm zurief: „Halt ein, Ungerechter, oder Grausamer!“ — Diese Stimme, Aristäus, ist nichts anders, als ein Gesetz, das aus unserer Wesenheit entspringt, und das die Gottheit dem freyen und thätigen

tigen Wesen gegeben hat, um sich zu lieben, um sich mit einander zu vereinen; so wie er der Materie das Gesetz der Trägheit, oder die anziehende Kraft gegeben hat, woraus die Gegenwirkung gegen alle, diesem Gesetz zuwider laufende Wirkung entsteht; und wenn ein Partikelchen der trägen Materie empfinden und reden könnte: so würde es uns von seinem Hange zu homogenen Partikeln, von seiner Gegenwirkung auf Alles, was es davon trennen wollte, ein Gemälde machen, das demjenigen, was wir ihm von unserm Gewissen machen könnten, ähnlich genug seyn würde. Folglich, Aristäus, ist dieses moralische Urtheil weder wirkend, noch leidend; es ist die unmittelbare Wirkung der Natur unserer ewigen Seelen, ihres Hanges zu Allem, was ihnen ähnlich ist, zum Großen, zum Schönen, zur Gottheit; und diesem Hange, dieser Attraction, haben Jupiter und die Liebe die ersten Altäre zu verdanken, welche die Menschen ihnen errichtet haben.

Ari-

Aristäus.

Gieb mir mehreres Licht, Aristäus, über diese Ideen, ich bitte Dich.

Diokles.

Das Urtheil über Recht und Unrecht ist nichts als die Betrachtung unseres Selbst und unserer Handlungen, gefällt aus dem Mittelpunkt eines andern Individuums, wodurch denn das Vermögen vorausgesetzt wird, sich dahin versetzen zu können. Dieses Vermögen macht den moralischen Sinn aus; und da es weder thätig, noch leidend ist, sondern zur Wesenheit der Seele gehört, oder einen Theil derselben ausmacht: so folgt daraus, daß es nichts anders, als der natürliche Hang eines Individuums zu andern Individuen ist. Aber diese anziehende Kraft zwischen zwey Dingen entspringt aus irgend einem Verhältniß zwischen ihnen, und folglich ist die Anziehung gegenseitig. Nun haben wir gesehen, daß zwey Dinge

nicht

nicht Verhältnisse mit einander haben können, ohne gemeinschaftlich eine homogene oder homologe Seite zu haben, und wenn, diesem nach, unser Hang gegen die Gottheit, wenn die Attraction zwischen ihr und uns bestättigt ist: so folgt daraus, daß es auch unsre Homogenität und unsre Verhältnisse mit ihr sind. Diese Homogenität, dieser Hang ist nun aber bestätigt. Nicht, daß man sie in dem Geschrey des Schmerzes, der Schwachheit, oder der Furcht suchen müsse, das nicht an die Gottheit gerichtet ist, sondern irgend eine Erleichterung der Leiden zum Zwecke hat; nicht, daß ich will, daß Du, weder mir, noch der Pythia auf dem Dreyfuß, noch dem schmeichlerischen Priester des Jupiter Ammon, der in dem Alexander den Sohn seines Gottes sieht, glauben sollst; nein, Du sollst dem Sokrates, Du sollst Dir selbst, Aristäus, darüber glauben, wenn Du dieses Organ gereinigt haben

wirst,

wirst, das auf göttliche Dinge, so wie das Auge auf das Licht gerichtet ist. Alsdann wirst Du in der Leichtigkeit, mit welcher die Menschen das Gute ausüben, diese Attraction, diese Homogenität finden. Wenn wir den Ton erwägen, der in den Handlungen des Sesostris, des Themistocles, des Macedoniers selbst herrscht, und ihn mit dem Ton der Handlungen eines Sokrates, eines Epaminondas, eines Timoleon vergleichen: so finden wir, in den Handlungen der erstern, zwar Größe; aber Anstrengung, Arbeit, Bemühung, Schweiß, indessen, daß, bey den andern, Alles Größe, Leichtigkeit, Natur, Simplicität ist: sicherer Beweis für die ununterbrochene Harmonie ihres Ganzen. Die Unmöglichkeit, übel zu handeln, zeigt sich darin offenbar. Glückseligkeit, welche in der Fortdauer des Guten besteht, und bey den andern nur die Wirkung von Begebenheiten, von Umständen, von vorübergehender Tu-

gend zu seyn scheint, ist bey diesen Helden gleichsam ein Ausfluß ihrer Wesenheiten. Das, was die Menschen Unglück nennen, hört es auf, bey ihnen zu seyn, und nimmt den Ton der Glückseligkeit selbst an. Der Rückzug bey Delium hat eben das Ansehen, als die Siege des Thebaners. *) Und welcher vernünftige Mensch wäre nicht lieber der erhabene Sokrates in den Fesseln, als Philipps Sohn am Ende Indiens? — Es scheint, Aristäus, als ob in dem Menschen, wenn er, es sey durch seine Bemühungen, oder durch die Vortrefflichkeit seiner Natur, zur Harmonie seiner, uns bekannten Kräfte und Fähigkeiten gelangt ist, andere bis jetzt uns noch unbekannte Fähigkeiten

ansien-

*) Der Verf. spielt auf die Niederlage der Athenienser bey Delium, wo Sokrates dem Xenophon das Leben rettete, den Laches schützte, und in der größten Fassung bey dem Rückzuge war, — und auf die Siege des Epaminondas bey Leuctra und Mantinea an.

anfiengen, sich zu entwickeln, und seine Homogenität mit der Gottheit dergestalt vermehrten, daß ein Schatten der göttlichen Macht gleichsam sichtbar in ihnen wird. — Wenn es, folglich, lieber Freund, zweifelhaft seyn sollte, ob der allgegenwärtige Jupiter sich in die Angelegenheiten der Menschen mischt: so steht es dennoch nicht zu läugnen, daß diese Menschen das Vermögen haben, sich gleichsam mit der Gottheit zu vermischen. Stelle Dir, an den Ufern des Ganges, eine Barke vor, die auf dem Sande festsitzt; kaum kann der Steuermann sie, durch seine Arbeit, in Bewegung setzen; diese ist erzwungen, und von kurzer Dauer; aber ist es ihm einmal gelungen, die Barke in die Fluth zu bringen: so gehorcht sie ohne Mühe; ihre Bewegungen sind ungezwungen; sie folgt dem Strome des Ganges mit Leichtigkeit, weil der Zweck des Piloten und des Flusses in einer Richtung liegen. Sieh

den

den Adler, der in den Lüften schwebt, indem er seinen Flug dem Hauche des Aeolus gemäß einrichtet; er fliegt sonder Beschwerlichkeit; seine Flügel scheinen unbeweglich; er ist das vollkommenste Sinnbild des tugendhaften, des glücklichen Menschen, der auf kein Hinderniß stößt, und dessen Flug, obgleich endlich und beschränkt durch seine Natur, unaufhörlich, durch den unendlichen Strom des höchsten Willens, auf die wahre Glückseligkeit, geleitet wird.

Sieh da, Aristäus, das, was wir mit Sicherheit, wie mir es dünkt, über die Natur Jupiters, und unsre Verhältnisse mit ihm, sagen können. — Hier laß uns unser Gespräch endigen; es ist spät. — Sieh den Arctophylax, der schon herab flimmert, und uns die Annäherung der Nacht ankündigt. — Ueberdem, denk ich, sind wir an dem Ziel, wohin wir wollten. Wir haben gefunden, daß in dem Weltall

eine vollkommene Ordnung herrschen muß, die aber nur dem Auge der Gottheit sichtbar seyn kann; wir haben, indem wir dieses große Ganze von allen den, uns bemerkbaren Seiten, betrachteten, gesehen, daß seine Abhängigkeit offenbar ist, und daß es nur das Produkt einer schaffenden, unendlichen verständigen Macht seyn kann; wir haben gesehen, daß die unbedingte Unendlichkeit des Raumes, das Maß der Ausdehnung und der Gegenwart der Gottheit ist; wir haben etwas von der Natur unserer Verhältnisse, und unserer Homogenität mit ihr, erblickt. Um das Eine und das Andre deutlich wahrzunehmen, Aristäus, sind Entwickelungen nöthig; wir müssen die materielle Hülle wegwerfen; — wir müssen sterben. — Wie vielerley Entwickelungen, wie vielerley Tode die Seele bedarf, um zu der allergrößten Vollkommenheit zu gelangen, deren ihr Wesen fähig ist, bedeckt so lange ein für uns verborgenes Geheimniß, als die Folge der Zeit und der Thei-

le für uns das einzige Mittel bleibt, deutliche Begriffe zu erlangen; so wie die erhabenen Gesänge des göttlichen Homers für das Kind, das nur noch, aus der Folge von Tönen und Characteren, Sylben zusammen setzt, verborgene Geheimnisse sind. — Es ist uns genug zu wissen, daß wir, in diesem Leben schon, unsern Flug antreten, daß der Tod unsre genommene Richtung nicht ändert, und daß er nur die Bewegungen der Seele in dieser Richtung, welche gänzlich von der Energie des freyen Wesens abhängt, beschleunigt.

Aristäus.

Diokles, Du machst mir den Tod zum Gegenstand der lebhaftesten Neugierde. — Nur Eines, mein Freund, nur Eines bekümmert mich.

Diokles.

Und dieses ist?

Aristäus.

Daß der Tod, indem ich den Flug sehe, den Du zu nehmen beginnst, mich zu weit von Dir entfernen wird. Und wie dann über den unendlichen Abgrund, der uns von einander trennt, hinüber kommen?

Diokles.

Lieber Aristäus, Du irrest Dich. — Denke, daß der Alpheus einen viel weitern Weg zu machen hat, um seine Wellen mit den Wellen seiner geliebten Arethuse zu vermischen. —

VII.

S i m o n,

oder

von den Kräften der Seele.

(Aus einer Handschrift.)

Nachricht des Herausgebers.

Welcher Mensch wäre wohl der Dreustigkeit fähig, einem tändelnden Publikum zu sagen: „Liebes Publikum, ich bringe Dir, von Neuem, zu Deinem Zeitvertreibe tiefsinnige Metaphysik dar." — — Dem unsrigen sage ich, ohne Bedenklichkeit: „ich biete Dir ein Gespräch Simon, des Atheniensers, über die Kräfte der Seele, an; Du weißt, daß Simon ein Gerber war, der im Pyräo, neben Telecles, dem Leinweber, wohnte. Die vertrauliche Verbindung desselben mit dem berühmtesten aller Menschen, und das vergebliche Bestreben des Perikles, ihn an sich zu ziehen, sagen genug zu seinem Vortheil, um Dich zu interessiren. Die ersten Personen der Republik, es sey durch Talente, oder durch Reichthümer, oder durch Ehrenstellen, versammelten sich in seiner Bude, um vertraulich mit einander zu schwatzen; und man behaup-

tet, er habe ein so vortreffliches Gedächtniß gehabt, daß er ganze Gespräche des Sokrates auswendig behalten können, die er nachher treulich zu Papier brachte. Man hatte 33 dieser Gespräche von ihm, die man, nach dem Handwerke des Zusammenschreibers, Skutische nannte. Diogenes Laertius hat uns die Titel derselben aufbehalten; aber keines derselben führt bey ihm den Titel: Simon; und eben denen Russen, und eben dem Archipelagus, welchen wir den Aristäus zu verdanken haben, sind wir auch dieses kleine und sonderbare Werk schuldig. — Was die Schreibart desselben anbetrifft: so ist es mehr noch in dem Tone, welcher im Plato herrscht, als in der edlen Naivität des Xenophon, oder in der popularen Simplicität des Aeschines. Die Handschrift hat sich viel besser erhalten, als die Handschrift des Aristäus, und man hat den Text gelassen, wie er war, und nur einige grobe Fehler, welche den aufmerksamen Leser hätten aufhalten können, in einigen Noten verbessert.

Aus

Aus der Zueignungsschrift erhellt, daß unsre Muthmaßungen, in Ansehung der Diotime, welcher der Aristäus zugeschrieben ist, sehr glücklich waren, so wie auch, daß dieses Gespräch des Simon verloren gegangen war, und daß es durch diese Diotime und den Diocles, neben einem Altar wieder gefunden wurde, welcher noch zur Zeit der Antonine, mit einer sehr alten Innschrift existirte, des Innhalts, daß von allen Atheniensern, Charmus der Erste gewesen wäre, der diesen Altar der Liebe geweihet habe. *)

Was den Innhalt des Werkes, den Zweck des Sokrates, oder des Raisonnements der Diotime anbetrifft: so weiß ich nichts davon zu sagen. Studirt habe ich jede Phrase sehr sorgfältig; aber ich habe das Werk nicht so gelesen, daß ich den ganzen Sinn desselben hätte begreifen können. Ich bin ein tapferer Uebersetzer, ein großer Antiquarius, und ein kühner Kritikus; aber zur Psychologie gehört Algebra, und die versteh' ich nicht.

*) Χαρμος Ἀθηναίων πρῶτος Ἔρωτι ἀνέθηκε.

Man hat mir aber doch gesagt, daß die Rede darin von einer Theorie sey, die zur Vervollkommung der Menschen Etwas beytragen könnte. Wenn das ist: so bleibt mir, bey dem Ueberflüßigen und Unnützen, das eine solche Lehre, bey der Vollkommenheit unsers Jahrhunderts, hat, nichts, als der elende Vorzug, demselben eine Antiquität dargeboten zu haben.

Diokles der Diotime Heil!

Weise, erleuchtete Diotime! Vielleicht erinnerst Du Dich, daß, wie wir dieses Gespräch des Simon neben dem Altare fanden, welchen Charmus, an dem Eingange in die Akademie, der Liebe gesetzt hat, wir, von der Aehnlichkeit zwischen den Gesprächen dieser göttlichen Frau, die mit Dir Einen Namen trug, und zwischen der Philosophie, die Du zu Deiner eigenen, und zur Glückseligkeit Anderer, Dir gebildet hast, so betroffen wurden, daß wir uns entschlossen, die Metempsycose des Pythagoras anzunehmen, und daß Du mir es aufgabst, in diesem Gespräch dasjenige wieder herzustellen, was während dem Laufe mehr als eines Jahrhunderts daran beschädigt worden seyn könnte. Da ich dieses Werk vollendet habe: so kann ich es keinem rechtmäßiger, als Dir zueignen, noch ihm vor den Atheniensern ein größeres Ansehen geben, als daß Du es mit Deinem Beyfalle beehret hast.

Simon

Simon
oder
von den Kräften der Seele.

Simon, Hipponicus.

Hipponicus.

Simon! Simon! Wo eilst Du hin? Höre doch.

Simon.

Wer ruft mir denn so vertraulich nach? Ah, bist Du es, Sohn des Kalächrus? Seit langer Zeit schon habe ich Dich nicht gesehen. Wo bist Du denn gewesen? Doch, was sage ich? Du fliehst mein Haus, wie viele andre, welchen die Philosophie, und Personen Langeweile machen, die, weil sie nichts bessers zu thun wissen, die Zeit sich bey mir zu vertreiben suchen.

Hipponicus.

Du thust mir Unrecht, Simon. Die Schutzgöttinn unserer Stadt bewahre mich, der Philosophie meiner Freunde zu entsagen! Ich bin auf der Flotte, und bey der Unternehmung auf Sicilien gewesen, wo wir nichts gethan haben, das der Mühe werth wäre, und ich denke, Du glaubst es mir, daß ein fehlgeschlagener Entwurf nicht das ist, was den Menschen dahin bringen kann, die Philosophie aufzugeben. Nur vorgestern bin ich wieder angekommen, und um Dich zu überführen, Undankbarer, daß ich, weder Dich, noch die Philosophie unsers Freundes vergessen habe, wollte ich eben zu Dir gehen, Dich um Etwas zu bitten, wofern Du nicht sonst Geschäfte hast, die Dich verhindern, mich anzuhören.

Simon.

Meine Geschäfte sind geendigt, mein lieber Hipponicus; und eben wollte ich allein nach Hause gehen. Willst Du mit-

mitkommen, desto besser! — Komm herein! — Ruhe Dich aus! — Was hast Du mir zu sagen?

Hipponicus.

Etwas, den Sokrates betreffend, wollte ich Dich fragen. Hast Du ihn, seit kurzem, gesehen?

Simon.

Vor drey Tagen erst ist er, mit verschiedenen andern bey mir gewesen.

Hipponicus.

Nun höre! Wie ich gestern längst der Mauer um die Stadt gieng, wurde ich, nahe bey dem Thore von Diomis, von einem schrecklichen Regen befallen. Alles, was mir zu thun übrig blieb, war zu dem Clinias zu flüchten, dessen Vater ganz nahe bey dem Thore, der Säule der Amazone gegen über, wohnt. Hier fand ich den Aristophanes, der das Ansehen hatte, wacker getrunken zu haben, und einige Fremde. Ich erkundigte mich nach dem Sokrates, und Aristophanes erzählte mir lachend, daß der Weise sich ganz wohl befände, und daß er selbst, vor kur-

zein erst, mit ihm beynahe einen ganzen Tag bey Dir zugebracht, daß Sokrates der Gesellschaft viel Vergnügen gemacht, und daß er ihr erzählt habe, wie eine seiner Lieblingsgöttinnen, die Wolken, ihm den Menschen nach allen seinen sichtbaren und unsichtbaren Theilen zergliedert habe; mit einem Worte, er setzte noch so viele andre Ungereimtheiten hinzu, daß ich that, was ich konnte, um der Unterhaltung eine andere Wendung zu geben, weil ich mich vor diesen Fremden schämte, die nicht wußten, was sie von diesen Albernheiten denken sollten. Und nun, Simon, bitte ich Dich, der Du ja sonst ganze Gespräche des Sokrates auswendig zu behalten wußtest, mir die Wahrheit zu sagen. — Wär' es möglich, daß Sokrates so in den Tag hinein geschwatzt hätte?

Simon.

Du willst scherzen, Hipponicus? Kennst Du denn den Possenreißer Aristophanes nicht? — Was er nicht Alles geschwatzt hat, wie er hier war! Aber

stillschweigend gieng er fort. So gestimmt habe ich ihn noch nie gesehen. Er hatte ein so linksches Aussehen, schien so sehr an unrechter Stelle zu seyn, daß wir alle Mitleid mit ihm hatten. — Das Gespräch des Sokrates schien mir übrigens so interessant zu seyn, daß ich es gleich niedergeschrieben habe. Wenn Du willst, kann ich es Dir von einem Ende bis zum andern vorlesen. — Was meynst Du dazu?

Hipponicus.

O lieber Simon, recht herzlich bitte ich Dich darum. Lies, lies geschwinde! — Darüber werde ich alle Beschwerlichkeiten meiner Reise vergessen.

Simon.

Nun, nun! Ich will Dir den Willen thun. — Aber erst mußt Du wissen, wie viel Personen unserer waren, und was zu Diesem Gespräch Anlaß gab. Ich hatte vom Mnesarch, dem Sohn des Terpander, diese Gruppe von Bronze da erhalten, die, wie Du siehst, den Prometheus, indem er den ersten Menschen bildet, darstellt.

Hipponicus.

Wahrlich, Simon, meiner Meynung nach, ist dieses ein vortreffliches Stück Arbeit.

Simon.

Und bey mir waren Sokrates, Cebes, Agathon, und Damon der Tonkünstler. Wir alle bewunderten eben die Geschicklichkeit des Mnesarch; und die Kunst, mit welcher er, einer Seits, in der Physiognomie und Stellung des Prometheus, ein großes und aufmerksames Genie dargestellt, und auf der andern, das Ansehn von Gutartigkeit, Naivität und Verwunderung, das er dem Neugeschaffenen gegeben hatte, ohne daß noch von jenem himmlischen Feuer, das dem Prometheus so theuer zu stehen kam, etwas sichtbar in demselben wäre, wie Aristophanes herein trat, und sich zu uns gesellte. Nach seinem Gruße, warf er einen Blick auf das Werk, und sagte, daß es nichts tauge; daß der Künstler dem Prometheus eine viel zu geistreiche, gedankenvolle Mine gegeben habe, daß es dessen gar nicht be-

dürfe, um Menschen zu machen, und daß überdem Deukalion und Cadmus, mit viel weniger Umständen, eben dieses gethan hätten. Da Mnesarch, welcher gegenwärtig war, noch jung, und ehrgeizig ist, und seine Kunst liebet, und ich seine Augen von Wuth, welche schon ausbrechen wollte, funkeln sah: so sagte ich dem Aristophanes sachte ins Ohr, daß er Unrecht thäte, zu spötteln, und einen jungen Künstler damit niederzuschlagen, daß er so viel Gleichgültigkeit gegen seine Arbeit zeigte. Er antwortete mir ganz laut, mit einem, auf den Mnesarch, gehefteten Blick: „daß das, was er sage, nicht auf den gelehrten Künstler, sondern auf den Prometheus selbst, gienge, der den Menschen ganz verkehrt, nämlich, das, was innerlich seyn sollte, zum Aeußerlichen, und das, was äußerlich seyn sollte, zum Innerlichen gemacht, und auf diese Art die wesentlichen Theile des Menschen verborgen, und diejenigen sichtbar gemacht hätte, an welchen nicht viel zu sehen, und daß es, diesem gemäß, des Prometheus

Schuld

Schuld wäre, wenn die weisen Athenienser, weil sie nichts als die Haut der Menschen sähen, ihre Angelegenheiten und ihre Heere so oft Leuten, ohne Hirn und ohne Herz, anvertrauten.“ Wir lachten alle über diesen bittern Spott des Aristophanes; aber der ernsthafte Cebes erwiderte: „Du redest wider deinen eigenen Vortheil, Aristophanes; wenn das Innre des Menschen das Aeußere wäre: so würden die Sykophanten, Redner, und komischen Dichter unserer Zeit Hungers sterben; denn alsdann würden weder Bösartigkeit noch Schmähsucht mehr Nahrung finden.“ — Da die Unterhaltung auf diese Art bitter zu werden anfieng, gab ihr Sokrates eine andere Richtung, indem er sich an den Mnesarch wandte. „Sohn des Terpander, sagte er zu ihm, mich dünkt, als ob Dein Prometheus die Beschuldigung, welche Aristophanes itzt gleich gegen ihn vorgebracht hat, sehr gut widerlegte? Denn der Jüngling, welchen er hervorbringt, zeigt nicht allein, vermöge der Schönheit seiner vollkommenen

wohl gebildeten Gliedmaßen, Jugend, Kraft und Behendigkeit, sondern auch das, was in ihm vorgeht, das Vergnügen, seine Existenz zu fühlen, das Staunen, andre Dinge außer sich wahrzunehmen, das Verlangen, sie zu kennen, und die Ruhe der Seele, wodurch die vollkommene Abwesenheit Alles dessen, was seinen Begierden im Wege stehen könnte, so glücklich angedeutet wird.

Mnesarch.

Ich gestehe, Sokrates, daß Du Alles, was ich auszudrücken wünschte, ganz vortrefflich bemerkst.

Aristophanes.

Darüber sind wir einig; aber das, was Dein Prometheus der Bildung seines Menschen hätte eindrücken sollen, sind die Laster des Menschen; die verschlossenen Winkel seines Herzens, die dunkeln und abgelegenen Krümmungen, welche aus der Seele ein Labyrinth machen, aus welchem kein Leitfaden uns heraus bringen kann.

Sokrates.

Glaubst Du, Aristophanes, daß der Mensch von dem Enkel des Himmels und der Erde lasterhaft gemacht worden ist?

Aristophanes.

Kein Mißverständniß, ich bitte Dich! — Ich sehe in diesem schönen Werke (mit Deiner Erlaubniß, Mnesarch) ich sehe an dem, noch ein wenig dummen Ansehen dieses jungen Menschen da, daß Prometheus seinen Diebstahl noch nicht begangen hat, und in so weit habe ich nichts daran auszusetzen. Aber, wie er dieses himmlische Feuer, diesen göttlichen Verstand, mit dem Leime, welchen er zusammen geknätet hatte, vermischte, da hätte er wissen sollen, daß zwey so heterogene Dinge sich nicht unter einander mischen lassen, ohne sich, gegenseitig, zu verderben; und wie er die Laster, und die Ungleichheiten, die aus dieser ungereimten Mischung entstanden, sah, hätte er uns ein Mittel geben sollen, vermittelst dessen wir die Laster des Menschen entdecken könnten, so wie wir, vermittelst eines Pro-

biersteines, den unreinen Zusatz des Goldes entdecken. Und das würde nun die Athenienser gelehrt haben, weder dem Cleon ihr Geld, noch dem Philokrat ihre Heere anzuvertrauen.

Mnesarch.

Wenn alle Athenienser sich auf Bildhauerey und Mahlerey legten: so würden sie nicht in ihren Wahlen fehl gehen. Nur Unwissende betrügen sich. Denn, da wir andern, durch die Gesichtbildungen und Stellungen der Menschen, Alles das auszudrücken wissen, was im Innersten ihres Herzens sich befindet: so ist es klar, daß das Aeußere des Menschen ein sicheres Zeichen von dem ist, was er wirklich innerlich ist. Betrachte die Werke des Theodor von Samos, unsers unsterblichen Phidias, u. a. m., und dann zweifle, wenn Du kannst, an dieser Wahrheit. — Und auch von den Dichtern, mein lieber Aristophanes, läßt sich dieses behaupten. Sage mir, woher haben Homer, Archilochus, unser Agathon, und Du selbst die Wahrheit ihrer Gemählde genommen,

wenn

wenn das Aeußere der Menschen nicht genau das darstellte, was sie sind, und was sie fühlen?

Aristophanes.

Jüngling, die Dichter mahlen nicht die Wahrheit, sondern das Wahrscheinliche, und dieses Wahrscheinliche — das modificiren sie nach dem Zweck, welchen sie haben. Sie machen sich selbst, während ihrer Arbeit, zu dem, was sie darstellen wollen; und, je besser es ihnen hierin gelingt, je mehr nähert sich ihr Wahrscheinliches der Wahrheit.

Mnesarch.

Und der Zweck, den sie haben, ist?

Aristophanes.

Zu belustigen und zu unterrichten.

Mnesarch.

Ich verstehe Dich. — Du hast in Deinen Wolken also nur einen möglichen Sokrates geschildert; einen Sokrates, der eigentlich der ihn dichtende Aristophanes war, und nicht der wahre da; und alles das, um das Volk zu belustigen?

Aristophanes.

Gutes Kind, Du würdest die geheiligten Athenienser nicht belustigen, wenn man Dich nicht ein wenig anders, als Du da bist, auf das Theater brächte.

Sokrates.

Mich dünkt, Mnesarch, als ob Aristophanes nicht ganz Unrecht hätte, ein wenig unwillig auf Dich zu seyn. — Du würdest mit dem weisen Nestor, über die Kunst, einen Wagen zu führen, nicht streiten, noch mit dem Arzte von Cos über die Kunst, Krankheiten zu heilen. Nun hat Aristophanes, durch eben so viel Siege und Triumphe, als jene in ihrer Kunst erlangt haben, die Meisterschaft in der seinigen erlangt, und, zweifelsohne, ist, in der Kunst, das heilige Volk von Athen zu belustigtn, und ihm den Unterricht zu geben, den es begehrt, kein Mensch besser unterrichtet, als er. — Aber darin habt Ihr beyde Unrecht, daß Ihr, da Ihr den Simon, Cebes, mich, vielleicht auch den Agathon unwissend in euern Künsten seht, nicht vielmehr, an Statt Euch über Dinge

Dinge zu streiten, worüber Ihr einerley Meynung zu seyn scheinet, uns Unterricht darüber mittheilet.

Aristophanes.

Mnesarch, und ich, wären einerley Meynung, Sokrates?

Sokrates.

Ich sage, daß es mir so scheint. Aber das, was ich gewiß weiß, ist, daß die interessanten Dinge, welche Ihr beyde itzt gleich gesagt habt, in mir ein unersättliches Verlangen erweckt haben, die Wahrheit zu wissen. Ihr seyd mir Euern Unterricht schuldig; denn, aufrichtig zu seyn, habt Ihr in mir Zweifel an verschiedenen Dingen erregt, die man ehedem mich gelehrt hat, und die ich für entschieden gewiß hielt.

Mnesarch.

Was könnte ich wohl Dich lehren, Sokrates? Denn, wir haben ja von Deiner Hand, die drey Grazien und den Merkur, die in den Propyläen stehen.

Sokrates.

Es ist wahr, daß ich, in meiner frühesten Jugend, diese beyden Werke, unter den Augen meines Vaters verfertigt habe. Aber, mein Genius sagte mir, bey guter Zeit, daß die Götter mir jene erhabenen Talente, welche erfordert werden, um die Menschen durch Kunstwerke in Erstaunen zu setzen, versagt, und nur diejenigen gegeben hätten, welche hinlänglich sind, um von Andern zu lernen, was die Künste sind, und was sie zu bewirken vermögen. Und da nun Euer Gespräch eben diese Materie betraf: so bitt' ich Euch beyde ernstlich, mich die Wahrheit wissen zu lassen, mir aber vorher zu sagen, ob ich Euch auch recht verstanden habe?

Aristophanes.

Wenn Du glaubst, Sokrates, daß wir beyde einerley Meynung sind: so hast Du uns eben nicht verstanden.

Mnesarch.

Hierin bin ich vollkommen der Meynung des Aristophanes.

Sokrates.

Du, Mnesarch, sagtest, daß Ihr andern Bildhauer das Vermögen besäßet, in den Gesichtsbildungen und Stellungen, Alles das auszudrücken, was sich im Grunde des Herzens derer Personen befindet, welche Ihr darstellen wollt. Du kannst also die Kraft und Stärke des Herkules, indem er den Nemäischen Löwen erdrückt, oder die Quaalen der Ariadne auf der Insel Dia, ausdrücken?

Mnesarch.

Das kann ich sehr gut, Sokrates.

Sokrates.

Und auf solche Art, daß man von Furcht oder von Mitleid ergriffen werden wird, je nachdem man eines dieser beyden Werke betrachtet?

Mnesarch.

Man wird, ungefähr, eben das fühlen, was diejenigen gefühlt haben, welche diese Gegenstände in der Natur sahen.

Sokrates.

Ich will es glauben. Aber könntest Du auch den Orest darstellen, wie er mit seiner

seiner Mutter und dem Aegisth einige Augenblicke vorher, ehe er sie den Manen des Agamemnon aufopfert, spricht? Oder den Atreus, wie er dem Thyest das schreckliche Mahl darbietet, das er ihm bestimmt?

Mnesarch.

Auch das kann ich eben so gut.

Sokrates.

Und so, daß man dem Orest und dem Atreus ansehen wird, was in ihrem Innersten vorgeht?

Mnesarch.

Ja, Sokrates, das getrau ich mir zu machen.

Sokrates.

Auf diese Art werden Deine Bewunderer Deinem Orest und Deinem Atreus ansehen, was weder Aegisth noch Thyest dem Original angesehen haben; denn diese — die haben sich hintergehen lassen.

Mnesarch.

Aber man kann ja nicht ausdrücken, was nicht sichtbar ist. — Ich fühle die Wirkungen, die der bevorstehende Muttermord

mord in der Seele des Orest hervor bringen muß, und diese drücke ich aus.

Sokrates.

Folglich, mein Lieber, stellst Du den Mnesarch dar, der den Namen des Orest entlehnt, und nicht den wirklichen Orest. — Glaubst Du, daß, wenn Damon den bezaubernden Gesang der Syrenen nachahmen wollte, er uns darin die gierige Grausamkeit dieser Ungeheuer empfinden machen könnte? Dann hätte der kluge Ulyß ja nicht nöthig gehabt, sich anbinden zu lassen. — Folglich, mein lieber Mnesarch, mußt Du eingestehen, daß Du mit dem Aristophanes einerley Meynung bist; und daraus folgere ich, daß es Dinge in dem Menschen giebt, welche keine Kunst ausdrücken kann, — deswegen nicht kann, weil sie, auf keine Art und Weise, äußerlich sichtbar sind.

Mnesarch.

Und doch warst Du ja gleich einer ganz andern Meynung, Sokrates; denn Du sagtest, das mein junger Mensch da, nicht allein die Stärke und Behendigkeit seines Kör-

Körpers, sondern auch Alles, was in ihm sey, zeigte.

Sokrates.

Das ist wahr! Aber bis itzt ist auch Nichts in ihm, als die bloße Sensation von den Dingen, die ihn umgeben; es ist ein reiner Spiegel, der itzt noch nichts, als die Wirkungen, die von außen auf ihn gemacht werden, zurück wirft. Und darin, mein lieber Mnesarch, daß Du den einzigen Gegenstand gewählt hast, dessen Aeußeres und Inneres sich gleich gut ausdrücken läßt, scheinst Du mir vorzüglich bewundrungswürdig.

Mnesarch.

Kannst Du mir denn aber sagen, Sokrates, welche Dinge sich ausdrücken lassen, und welche Dinge nicht?

Sokrates.

Das dünkt mir ziemlich leicht zu seyn. Denn diejenigen Dinge, von welchen man, auf keinerley Art und Weise, einen Begriff haben kann, lassen sich weder nachahmen, noch ausdrücken, so wie diejenigen nachgeahmt und ausgedrückt werden kön-

können, von welchen wir Begriffe zu haben vermögen. — Aber, auf welche Art gelangest Du denn zu Begriffen von Dingen überhaupt? Das sage mir.

Mnesarch.

Auf welche Art? — Durch Augen, Ohren, Gefühl, Geschmack, Geruch, durch ein gewisses moralisches Gefühl, das ich nicht beschreiben kann. Und diese Organe geben meiner Seele die Begriffe, oder die Sensationen von diesen Dingen.

Sokrates.

Ich verstehe Dich! — Und also, wenn Du mir irgend einen Begriff mittheilen, oder irgend eine Sensation in meiner Seele erwecken willst: so mußt Du dich des Mittels meiner Augen, meiner Ohren, meines Gefühls, Geruchs, Geschmacks, oder des moralischen Gefühls bedienen?

Mnesarch.

Das ist gewiß!

Sokrates.

Und, wenn Du mir von Dingen, welche existiren, oder existirt haben, Begriffe geben, oder diese Dinge darstellen willst:

so

so mußt Du die Ideen oder Sensationen von diesen Dingen auf eben den Wegen, von welchen wir sprachen, erlangt haben?

Mnesarch.

Das gesteh' ich Dir leicht ein, Sokrates.

Sokrates.

Laß uns den Fall setzen, Mnesarch, daß Du den Orest und den Atreus in denen Augenblicken, wovon wir redeten, gesehen hättest. Du hast nichts von dem gesehen, was in ihrem Innern vorgegangen ist, weil sie den Willen und das Vermögen gehabt haben, es Dir zu verbergen. Nun haben sie dieses Vermögen, und diesen Willen gehabt, weil diejenigen, welche gegenwärtig waren, durch sie hintergangen worden sind; folglich kannst Du mir nicht das darstellen, was in diesem Augenblicke in dem Atreus und Thyest vorgeht. Diesem nach scheint es mir unmöglich, daß man den Zustand eines Menschen darstellen könne, der den Willen und das Vermögen hat, sich zu verstellen: —— Nicht in der unverschämten

ten Rede, welche Thersites an die versammelten griechischen Fürsten hält, zeigt ihn Homer als einen Feigherzigen, Niederträchtigen; das geschieht da, wo er weint, und den Rücken unter dem Scepter des weisen Ulysses krümmt; und daraus sehen wir denn, daß man wohl einen furchtsamen Menschen darstellen kann; aber nur dann, wenn sich etwas findet, das ihn in Furcht jagt. Und, eben so verhält es sich mit allen Fehlern und allen Lastern der Menschen, wenn diese das Vermögen besitzen, sie verbergen zu können. Kein Ding ist sichtlich, so lange es im Dunkeln bleibt. Eine Leyer scheint nicht tönend, wenn sie nicht gespielt wird, und wenn sie ihre Schwingungen nicht der Luft, welche sie umgiebt, mittheilen kann.

Mnesarch.

Das gesteh' ich ein, Sokrates; aber ist es Dir denn nicht einleuchtend, daß, wenn ein Mensch öfters zornig, neidisch, eifersüchtig u. s. w. ist, die äußern Theile seines Körpers und seiner Gesichtsbildung, durch die tägliche Gewohnheit, eine ge-

wisse Falte erhalten, welche bleibt, und augenscheinlich zeigt, daß er diesen Fehlern, natürlicher Weise, unterworfen ist.

Sokrates.

Glaubst Du, Mnesarch, daß Du an der Figur der Leyer, welche Damon täglich spielt, die Eigenschaften des Tones, welchen sie, unter den Fingern des Damon, von sich giebt, eher und leichter erkennen würdest, als an der Figur einer Leyer, welche nie gespielt worden? — Alsdann hätte Alkamenes Unrecht gehabt, seine Juno fast eben so schön, und eben so liebenswürdig, als es seine Venus εν Κηποις ist, zu machen; denn die Dichter stellen sie uns als eine nur zu oft zanksüchtige und beschwerliche Ehegattinn dar.

Aristophanes.

Man muß denn aber doch eingestehen, Sokrates, daß die Züge der Bösartigkeit, in der Juno, Consistenz zu haben scheinen.

Sokrates.

Es freuet mich, Aristophanes, daß meine Xantippe bösartig wird, so bald sie

Dich

Dich sieht. Aber mit mir allein, und wenn sie diese Falte wieder abgelegt hat, kann ich Dir nicht sagen, wie sehr liebenswürdig sie ist. — Du, lieber Mnesarch, sage mir aber, ich bitte Dich, wie kannst Du, wenn Du einen Körper in Ruhe siehst, sehen, ob er beweglich ist? Wie kannst Du sehen, daß irgend ein Ding wirksam ist, wenn Du es nicht wirken siehst? Wie siehst Du in dem Löwen, der schläft, und der dem Ansehn nach das trägste aller Thiere ist, die Kraft und die Heftigkeit seiner Thätigkeit?

Mnesarch.

Ich bekenne, daß ich sie nicht sehe; aber, mich dünkt, daß ich hieraus nicht folgern könne, als ob ich, vermittelst meiner Kunst, nicht das auszudrücken vermöchte, was die Menschen sind?

Sokrates.

Du weißt doch, mein Lieber, daß die Liebe von den Dichtern sehr oft als der schrecklichste, der grausamste, der betrügerischste aller Götter dargestellt wird?

Könntest auch Du, vermittelst Deiner Kunst, dieses?

Mnesarch.

Daran steht nicht zu zweifeln.

Sokrates.

Und wie würdest Du Dich dabey nehmen? Denn dieser Gott muß, bey alle dem, denn doch immer als ein Kind dargestellt werden.

Mnesarch.

Um ihn schrecklich darzustellen, würde ich ihm die Blitze Jupiters zu seinen Füssen legen; um ihn, als einen Betrüger, zu bezeichnen, würde ich ihn, dem Gott des Krieges, irgend ein Stück seiner Waffen, oder dem Apoll, die Leyer stehlen lassen; und, um ihn grausam zu zeigen, würde ich ihn irgend etwas zerreißen lassen.

Sokrates.

Gut, Mnesarch; sehr gut. — Aber, indem er die Waffen oder die Leyer stiehlt, erscheint er doch nicht grausam; und, wenn er auf den Blitzen Jupiters einher geht, zeigt er sich nicht betrügerisch; und daraus erhellt es denn doch augenscheinlich,

lich, daß Du ihn nicht anders, als durch irgend eine Handlung, so oder so, darstellen kannst. Wenn er, tändelnd, auf Dionens Schooße sitzt: so kannst Du ihn ein wenig bösartig, oder schalkhaft, machen, aber nie, weder betrügerisch, noch grausam, noch schrecklich. Und folglich ergiebt sich hieraus, daß in einem verständigen, moralischen, und thätigen Wesen, nichts sichtlich ist, als das, was sich, vermittelst einer wirklichen und gegenwärtigen Handlung, äußert.

Mnesarch.

Wie, Sokrates? Traurigkeit, Niedergeschlagenheit, Zorn, Falschheit, Geiz, Neid, mit einem Wort, alle Leidenschaften der Seele wären nicht, in dem Aeussern des Menschen, sichtbar?

Sokrates.

Keine Leidenschaft der Seele ist, als Leidenschaft der Seele, sondern nur in so fern sichtbar, als sie auf die sichtbaren Theile des Körpers wirkt. Nun ist diese Wirkung von zwey verschiedenen Arten; die eine Art derselben verändert bloß die

Modificationen der sichtbaren Theile des Körpers, und dieses ist der Fall bey der Traurigkeit, der Niedergeschlagenheit, der Hoffnung; die andere Art bringt diese Veränderung hervor, um daß daraus eine äußerliche Wirkung entstehe, wie bey dem Zorn, der Furcht, oder dem Verlangen. — Daß alle diese Leidenschaften in den Gesichtsbildungen und Stellungen der Menschen ausgedrückt werden können, geb' ich zu, Mnesarch; aber, so bald ich bey dem Menschen den Willen oder das Vermögen annehme, sie zu verbergen: so können auch diese Leidenschaften nicht ausgedrückt werden.

Mnesarch.

Darin hast Du Recht, Sokrates.

Sokrates.

Mich dünkt. — Aber, mein Lieber, noch eine Betrachtung. Verwechselst, oder vermischest Du vielleicht nicht Tugend, Laster und Fehler, erstlich, mit den Leidenschaften der Seele, und zweytens, mit den Handlungen, welche daraus fließen,

da

da dieses doch drey ganz verschiedene Dinge sind?

Cebes.

Diese Bemerkung scheint mir fein zu seyn, Sokrates, und ich bitte Dich, sie uns aus einander zu setzen.

Aristophanes.

Ich habe dawider nichts. — Aber, Sokrates, Du hast diesen jungen und weisen Mnesarch so gut zu Recht gewiesen, daß ich Dich bitte, vorher ihn gänzlich abzufertigen, und den Rang zu lehren, den seine Kunst unter den Künsten einnimmt, damit er sich ins künftige nicht mehr die Mühe gebe, von der Bildhauerkunst zur Dichtkunst herab zu steigen.

Mnesarch.

O vom Sokrates zu Recht gewiesen zu werden, ist nicht beleidigend für mich. Also bitt' ich ihn, Dich zu befriedigen.

Sokrates.

In dem Streite zwischen Euch, meine Freunde, kann ich nicht Richter seyn, wofern nicht Jeder von Euch mich zuvor unterrichten will, worin denn seine Kunst

 eigent-

eigentlich besteht. Alsdann nur werde ich entscheiden können, welche von diesen Künsten der Vollkommenheit am nächsten ist, — wie diejenigen, die am Ziele stehen, nur beurtheilen können, welcher von den Wettläufern zuerst daselbst ankommen wird. — Folglich, mein lieber Mnesarch, bitt' ich Dich, der Du der jüngste bist, mir zu sagen, was denn Deine Bildhauerey eigentlich für eine Kunst ist?

Mnesarch.

Aber, Sokrates! — Wahrlich, dieses Mal begreif ich Dich nicht! — Die Kunst, den Stein zu hauen, und zu bilden.

Sokrates.

Wenn Aristophanes oder Agathon uns sagten, daß ihre Kunst darin bestände, Charaktere zu zeichnen, oder Worte hervor zu bringen; oder, wenn ein Schuster, den Du fragtest, was denn seine Kunst wäre? Dir antwortete, daß es die Kunst sey, Leder zu schneiden und zu verarbeiten, würdest Du mit diesen Antworten zufrieden seyn? Zweifelsohne nicht. —

Aber,

Aber, sagte der Schuster Dir, es sey die Kunst, Schuhe zu machen, die denen Füssen, welchen er sie anmißt, gut passen: so wüßtest Du dann den Zweck seiner Kunst, und das, was er hervor zu bringen vermag; und dieses ist es, was ich von Deiner Kunst zu wissen wünschte.

Mnesarch.

Meine Kunst, Sokrates, ist, ohne Widerrede, die vollkommenste aller Künste, weil sie für zwey Sinne, zu gleicher Zeit, arbeitet, für das Gefühl und das Gesicht; sie ist die vollkommenste, weil sie Alles, was darzustellen ist, vollkommen darstellt; sie ist die vollkommenste, weil sie die Einzige ist, welche der Zeit trotzt, indem sie einen glücklichen Augenblick verewigen, und ihn von allen Seiten und für alle Jahrhunderte sichtbar machen kann. Und dieses, Sokrates, glaub' ich, ist hinlänglich, um die Vollkommenheit der Bildhauerkunst, und ihren Rang vor allen andern Künsten, ins Licht zu setzen.

Sokrates.

Da Du nur von der Vollkommenheit Deiner Kunst gesprochen hast: so bitt' ich Dich, mir noch etwas mehr Licht zu geben. Du redest von drey Vollkommenheiten. In Ansehung der ersten sage mir, ob Du die schöne Polyxene des Polyklets von Sicyon kennst, von welcher ein Dichter gesagt hat, daß er, in ihren Augen, den ganzen Krieg von Troja gesehen habe?

Mnesarch.

Ob ich sie kenne? — Und ich getraue mir, hinzu zu setzen, daß der Dichter wahr genug gefühlt habe.

Sokrates.

Ich will es glauben. Aber, was ich denn doch schwerlich glauben kann, ist, daß Du, wenn Du die Augen dieser Statue berührtest, den Krieg von Troja darin fühlen würdest.

Mnesarch.

Du willst lachen, Sokrates. — Wenn ich sage, daß die Bildhauerey auch für das Gefühl arbeitet: so habe ich dadurch sagen wollen, daß das, was sie darstellt,

eben so fest und dauerhaft ist, als der dargestellte Gegenstand, oder, als er es doch seyn könnte.

Sokrates.

Folglich, Mnesarch, ist die Bildhauerey nicht so wohl redend für das Gefühl, als sie es, und auf weit vollkommenere Art, als alle die übrigen Künste, für das Gesicht ist. — Was ihre zweyte Vollkommenheit anbetrifft: so ist diese nur für das Gesicht, weil wir schon ausgemacht haben, daß sie nur das, was sichtbar ist, vollkommen darstellt. — Und, in Ansehung der dritten Vollkommenheit derselben — glaubst Du, mein Lieber, daß die Progne des Alkamenes, die ewig sich berathschlagt, ob sie den kleinen Itys tödten solle, einen glücklich ewigen Augenblick darstellt? Denn, sage mir, ich bitte Dich, warum bestrebt ihr Künstler euch immer, euern Figuren Bewegung zu geben, sie redend zu machen, ihnen Seele und Leben einzuhauchen? Ist es nicht, weil die Verewigung Eines Augenblicks eine Unvollkommenheit ist? — Deine

Kunst

Kunst ist, vermöge ihrer Natur, genöthigt, Bewegung, Folge von Handlungen, mit einem Wort, Alles zu vernichten, was die fortwährende Energie eines thätigen Wesens bezeichnet, und diese Bewegung, diese Folge, dieses Leben auf Ruhe und Unthätigkeit zurück zu bringen. — Und hieraus machst Du einen Vorzug Deiner Kunst vor allen andern Künsten? Mich dünkt, daß, diesem zu Folge, die einzigen Gegenstände, welche die Bildhauerey mit Recht, und der Wahrheit nach, darstellen könne, sich auf die Bestrafung der Niobe, oder auf die Unglücklichen einschränke, welche Gorgonens Antlitz sehen. Die Kunst Homers, der Götter und Helden in Handlung setzt, sich über Jahrhunderte ausbreitet, zum Olymp empor steigt, Meere bereiset, und in jene Nacht herabsteigt, vor welcher selbst die Unsterblichen zurück schaudern, hat, wie mir dünkt, ein größeres Feld, um ihren Reichthum und ihre Macht zu zeigen.

Aristo-

Aristophanes.

Ich glaube nicht, daß er Dich noch versteht, Sokrates.

Sokrates.

Du mußt mir, was ich sage, nicht übel deuten, mein lieber Mnesarch. — Wenn ich die Sache genau betrachte: so könnte es wohl seyn, daß wir uns beyde hintergangen hätten, indem wir den Vorzug und den Rang einer Kunst bloß in der Anzahl und der Mannichfaltigkeit der Dinge suchten, auf welche sie angewandt werden könnte.

Mnesarch.

Wie so, Sokrates?

Sokrates.

Weil, auf diese Art, die Rechenkunst die Erste aller Künste seyn würde; denn Zahlen lassen sich auf Alles, was ist, anwenden. Folglich scheint es, daß, wenn jede Kunst einen bestimmten Zweck hat, wir den Vorzug, oder die Vollkommenheit einer Kunst, in derjenigen Vollkommenheit suchen müssen, mit welcher sie ihren Zweck erreicht.

Mnesarch.

Aber, auch diesem zu Folge, wäre die Rechenkunst die Erste und vollkommenste Aller Künste; und dieses würde doch ungereimt seyn, wenn man sie mit der Bildhauerkunst, der Musik und der Dichtkunst vergleicht.

Sokrates.

Wahrlich, Du hast Recht, Mnesarch; und, ob wir gleich nichts gesagt haben, was mir nicht ganz richtig und vernünftig schiene: so glaube ich denn doch, daß wir, bey unsern Untersuchungen, einen falschen Weg eingeschlagen haben. Das ist aber Deine Schuld. Du hast mich irre geführt — vielleicht um Dich zu belustigen — indem wir Eure Künste an und für sich allein betrachtet haben. — Aber höre! — Wir Griechen, wir nennen, mit sehr wenigem Grunde, die Scythen Barbaren; denn diejenigen, die von ihnen zu uns gekommen sind, haben sich als sher schätzbare und verständige Menschen gezeigt. Ich erinnere mich, da ich noch sehr jung war, einen Scythen hier bey

uns

uns gesehen zu haben. Er mochte ungefähr sechzig Jahr alt seyn, hatte eine schöne Bildung und ein sehr ehrwürdiges Ansehen. — An seinem Aeußern konnte man nicht sehen, daß er ein Scythe war; denn er hatte die Kleidung seines Landes abgelegt. Er kam nach Athen, nachdem er vorher das übrige Griechenland durchreist hatte, und war ein Verwandter des Toxaris, welchem unsre Stadt die göttlichen Ehren zuerkannt hat, und dessen Denkmal man noch an dem Eingange in die Akademie, linker Hand, siehet. Er war der Einzige seines Volkes, der, seit dem Anacharsis, in der wirklichen Absicht, sich zu unterrichten, nach Griechenland kam.

Eines Tages, da er sich bey der Aspasia befand, fragte man ihn über Griechenland, und was er von den Künsten und Wissenschaften dächte, die er darin gefunden. Er antwortete, daß er die Griechen mehr, aber Griechenland weniger aufgeklärt fände, als er geglaubt hätte, und wollte dadurch vielleicht auf unsre

politi-

politischen Zwiste, und die ungeheure Verschiedenheit unserer Meynungen anspielen. Wie Mnesikles ihm sagte, es sey Schade, daß, da in seinem Lande die Künste nicht getrieben würden, er nicht alle Schönheiten derselben würde fassen, noch ihre Natur so vollkommen einsehen können, als ein, im Schooße derselben, aufgewachsener Grieche: so antwortete er, es sey leicht möglich, daß irgend ein Athenienser die Feinheiten und Delicatessen der Kunst, und verschiedene, überwundene Schwierigkeiten, besser fühle, als er; daß er, aber, versichert sey, man müsse ein Scythe seyn, um die Natur derselben richtig zu beurtheilen; daß die Griechen zu sehr Künstler wären, daß Jeder von ihnen seine Kunst vortrefflich verstände, aber auch nur diese ganz deutlich und vollkommen übersähe, die andern Künste aber nur gleichsam durch einen Nebel, und ohne Theilnehmung, indessen daß ein, ganz als Neuling ankommender Scythe, die Sensationen von allen Künsten zugleich erhielte, und daß folglich alle für ihn ein und denselben

selben Ton hätten, woraus denn folgen müßte, daß der Scythe das Ganze derselben, und das, was die Natur derselben ausmacht, besser, als ein Grieche, zu übersehen vermöchte. Da das, was er sagte, einen Mann, der nachgedacht hatte, ankündigte, brannten wir vor Begierde, ihn weiter zu hören; und Aspasia, die dieses bemerkte, bat ihn also, uns mitzutheilen, was Er über die Künste dächte. Und, wenn ich mich noch recht erinnere: so sagte er uns folgendes.

Die Kunst bringt Wirkungen zum Nutzen, zum Gebrauch, und zur Annehmlichkeit des Lebens hervor; und, da der Mensch nun ein, aus Geist und Körper zusammen gesetztes Wesen ist: so hat die Thätigkeit der Kunst zwey verschiedene Felder; sie kann zum Nutzen, zum Gebrauch, zur Annehmlichkeit des Geistes, und zum Nutzen, zum Gebrauch, zur Annehmlichkeit des Körpers wirken. Die Wirkung der Kunst im ersten Felde ist, daß sie die Seele bereichere, indem sie ihr Ideen, oder Sensationen, giebt, oder

diese anders modificirt. Die Wirkung der Kunst im zweyten Felde ist, die Bereicherung des Körpers, indem sie den Organen beysteht und dieselben vervollkommt. Folglich besteht die Vollkommenheit, oder der Werth der Kunst darin, daß sie, so viel als möglich, von der einen Seite, die Seele, und von der andern, den Körper bereichere; das heißt, daß sie, in so kurzer Zeit, als möglich, so viel Wirkung, als möglich, hervor bringe. — Zu der ersten Art von Wirkungen gehören alle freyen und schönen Künste, wie Dichtkunst, Bildhauerkunst, Tonkunst, Mahlerey, Redekunst; zu der andern alle mechanischen Künste, wie die Kunst des Maurers, Zimmermanns, Schneiders u. d. m. Zwischen ihnen inne liegt eine dritte Art derselben, welche die vermischten Künste enthält, als die bürgerliche und die Kriegsbaukunst, und alle Künste von der zweyten Art, in so fern sie der Verzierung fähig sind.

Ich werde itzt nur, fuhr er fort, von den Künsten der ersten Classe reden, weil das,

das, was ich darüber denke, meines Bedünkens, leicht auf die andern angewandt werden kann.

Wir erhalten unsre Ideen, entweder, von außen her durch die Organe, oder wir setzen sie, in uns selbst, zusammen. Das Geschäft des Dichters, des Redners, des Mahlers, des Bildhauers und des Tonkünstlers ist, mir diejenigen Ideen zu geben, die sie mir zu geben Willens sind. Sie haben zwey Mittel dazu; entweder, den Gegenstand der Idee selbst meinen Organen darzustellen, oder, sie können mich, vermittelst Zeichen, nöthigen, diese Idee mir selbst zu bilden; und, mit Hülfe dieser beyden Mittel, können sie ihr Talent so weit treiben, daß sie mich zwingen, nicht allein diejenigen Ideen, die sie für gut finden, anzunehmen oder zu bilden, sondern auch dergleichen, ihrem Zweck gemäß, zusammen zu setzen, und einzurichten. Der Mahler, der Bildhauer und der Tonkünstler bedienen sich am mehrsten des ersten, der Redner und der Dichter vorzüglich des zweyten Mittels; indessen

hat dieses letztere auch in den Entwürfen und Skizzen des Mahlers, des Bildhauers und des Tonkünstlers Statt; so wie die Dichter des zweyten sich, in dramatischen Arbeiten, bedienen. Aus dem, was ich gesagt habe, setzte er hinzu, erhellt augenscheinlich, daß alle die Künste, welche auf die Seele wirken sollen, ein und denselben Zweck, und ein und dasselbe Principium haben, und ich gestehe, daß der Jupiter Homers, und der Jupiter des Phidias meinem Geiste gleich sehr das dargestellt haben, was alle Menschen anbeten müssen, wenn sie glücklich seyn wollen. Hieraus, Athenienser, sehet ihr die unüberschwengliche Macht der Kunst, die vielleicht viel zu groß ist, da sie das Innre des Menschen sich unterwirft, und ihm seine ganze Freyheit raubt. —

Weil sein Blick, indem er dieses sagte, von ungefähr auf mich fiel, fuhr Sokrates fort: so versetzte ich ihm: Vortrefflicher Fremder, wir andern, wir glauben, daß nichts freyer seyn darf, als die Künste;

ste; und daß ihr Fortgang und ihr Ruhm der gänzlichen Freyheit, deren sie unter uns genießen, zugeschrieben werden muß. — Wenn ich Dir sagte, Sokrates, erwiederte er, daß der Mensch frey seyn muß, würdest Du dieses, zweifelsohne, zugeben; aber, wenn ich daraus folgern wollte, daß der Mörder, der Straßenräuber, der Sykophant frey seyn müssen: so würdest Du dieses mir nicht einräumen, und, Dir die Wahrheit zu gestehen, ich höre nicht auf, mich zu verwundern, wenn ich bedenke, daß, in Euerm Freystaate, die Regierung so gleichgültig einen Tyrannen duldet, der weit mehr Böses stiften kann, als die Gesetze gut machen können; denn den Gesetzgeber selbst hält er in Fesseln. Wenn Ihr von Neuem unter die Herrschaft Eines Einzigen fielet, nicht unter die Herrschaft eines Pisistrats, oder eines großen Mannes, der ihm ähnlich wäre, sondern eines hartherzigen, grausamen Despoten, glaubst Du, daß er Euern Bildhauern erlauben würde, Statuen des Jupiters Liberator,

Euern Dichtern Lobgesänge zur Ehre des Harmedius, oder des Aristogiton, und Euern Rednern Lobreden Eurer Helden von Marathon und Salamis zu machen? Zweifelsohne, nicht; und wir würden sagen, Sokrates, daß dieser Despot, zur Erhaltung seiner Regierungsform, weislich handelte. Bey Euch hat die Macht der Kunst keine Gränzen. Sie herrscht in Euern öffentlichen Zusammenkünften, vor Euern Tribunalen, auf Euerm Theater, mit einem Wort, allenthalben, und, ungeachtet ich weiß, daß sie, zu Euerm Ruhme beyträgt: so kann ich mir es doch nicht verwehren, an die Uebel zu denken, welche sie hervor bringt. Bey den Zusammenkünften des Volkes, wo Spartanische Einfalt den Vorsitz haben sollte, bringt persönlicher Eigennutz, geleitet durch Kunst, Euch zu den allerschädlichsten Entschlüssen für den Staat. Vor Euern Richterstühlen, wo gesunder, reiner Menschenverstand, den Gesetzen zur Seite, die Herrschaft führen sollte, triumphirt Eigennutz, Haß oder Neid, unter-

stützt von der Kunst, über die Gerechtigkeit. Von Euern Theatern, aus welchen Jeder moralisch besser fortgehen sollte, verbreiten sich Bösartigkeit und Schmähsucht, gehüllt in Kunst, in die Gemüther der Zuschauer, und bringen die traurigsten Wirkungen hervor. Wenn die Kunst keine andre Wirkung hätte, als daß sie die Tugenden, oder die Laster, oder die guten und bösen Gesinnungen des Artisten zeigte: so brauchtet Ihr nur den Künstler zu steinigen, der böse Wirkungen hervor brächte; aber, je nachdem er dem Charakter oder dem Genie des Zuhörers, oder des Zuschauers analog ist, vervielfältigt er sich gleichsam. Nun sind, unter Euch, der Zuhörer und der Zuschauer Eure Despoten; sie bestehen aus einem aufgeklärten Volke; aber dieses Volk ist grausam, stolz, thätig, unruhig, argwöhnisch, bösartig, und liebt die Schmeichler über Alles; und dennoch, verzeiht mir, vortreffliche Athenienser, würde, wenn ein Mensch von dem Charakter Eures Volkes unter uns andern Barba-

ren erschiene, er immer noch für einen gutdenkenden, rechtschaffenen Mann gehalten werden. Hieraus urtheilt, was das Laster, wenn es sich in Kunst hüllt, zu bewirken vermag. Ich kann gar nicht aufhören, mich zu verwundern, daß ein, der Göttinn der Weisheit so besonders geheiligtes Volk, welches so viele vortreffliche Bürger hervor gebracht, und die Tyranney so oft besiegt hat, die Kette küssen könne, wodurch es an sein Unglück gefesselt wird. — — —

Dieses, so kühne Urtheil des Scythen, fuhr Sokrates fort, setzte mich in Verwunderung, und ich konnte mir nicht verwehren, ihm zu sagen: Weiser Fremde, ich verstehe nicht ganz, was Du uns gesagt hast; denn wir halten die Kunst für ein Werk göttlicher Eingebung. — Mein lieber Sokrates, erwiederte er, Du irrest Dich. Jede Kunst ist der Bastard irgend eines Gottes. Du weißt, daß die Götter öfters den Olymp, den Tartarus, und die Tiefe des Meeres verlassen, um sich körperlich, mit menschlichen Körpern, welche

welche ihnen gefallen, zu vermischen. So sind Herkules, Perseus, die Tyndariden, und eine große Zahl von Helden und Halbgöttern, welche der Gegenstand unsrer Verehrung geworden sind, zur Welt gekommen; aber, Du mußt auch wissen, daß es den Seelen der Götter noch öfterer gefällt, sich mit menschlichen Seelen, deren Schönheit sie reizt, zu begatten, — und aus dieser Vermischung werden die Künste geboren. Die Kunst der Gesetzgebung und der Politik ist ein Kind der Seele des Jupiters, und des Minos, des Solon, oder des Lycurgus; die erhabene Dichtkunst ist von der Seele des Apoll, und des Homer, des Hesiodus, oder des Orpheus geboren; die Bildhauerkunst und die Mahlerey haben den Vulkan zum Vater, und die Seelen des Dädalus, des Dipoenus, oder Eures Phidias zur Mutter. — Und glücklich wären die Menschen, wenn ihre Seelen nur nach den himmlischen Göttern Gelüsten hätten! Aber Pan, und die schändlichen Satyren, und die unterirrdischen Götter, deren Na-

men mir schon Schauder erweckt, finden Vergnügen an dieser unnatürlichen Vermischung mit den Seelen der Sterblichen, und aus dieser Verbindung sind die üppige Tonkunst und Dichtkunst, die Kunst der Chicane, und diese Gattung des Niedrigkomischen entstanden, welche, zu unsern Zeiten, den Pöbel lehrt, diejenigen, die allein sein Glück und sein Ruhm sind, zu hassen, zu verfolgen, und auszurotten.

Ich antwortete hierauf dem Scythen, erzählte Sokrates weiter: Ehrwürdiger Fremder, angenommen, daß es einem Athenienser gezieme, einerley Meynung mit Dir zu seyn: so würde ihm immer noch das Recht übrig bleiben, Dich zu fragen, wie sind diese heimlichen Heyrathen der Seele zu verhindern? — Sokrates, antwortete er, ich will, — und kann auch nicht — diese Verbindungen verhindern. Alle thätigen Seelen der Menschen, die den freyen Gebrauch ihrer Kräfte haben, sind in beständiger Brunst, und verlangen nichts, als befruchtet zu werden. Alle geben sich dem Ersten, der

ihnen

ihnen ansteht, Preis. Die schönen und tugendhaften Seelen finden ihre Liebhaber unter den Gottheiten; die häßlichen und lasterhaften befriedigen ihren Trieb mit den Hefen der irrdischen und der unterirrschen Götter. Von dieser Seite ließe sich also dem Uebel nicht zuvor kommen; aber, sollte man nicht, durch unumstößliche Gesetze, die Gegenstände bestimmen können, mit welchen sich zu beschäftigen, den Künsten erlaubt wäre?" — —

Während dieser Erzählung des Sokrates, mein lieber Hipponicus, spielte Aristophanes die traurigste Rolle von der Welt. Er hatte sich geschmeichelt, den Mnesarch lächerlich gemacht und gemißhandelt zu sehen; aber die Rede dieses fürchterlichen Scythen hatte der Sache eine ganz andre Wendung gegeben. Er wußte nicht mehr, wohin er sich wenden und drehen sollte; er bekam Nasenbluten, oder gab es doch vor, und gieng davon, ohne uns nur ansehen zu können. Und, aus diesem Grunde wundere ich mich denn auch, wie er Dir von dem Nachricht

zu

zu geben gewußt hat, was in der Folge vorgieng, wofern Damon oder Agathon es ihm nicht wieder erzählt haben. Du wirst leicht glauben, Hipponicus, daß wir uns, nach seinem Abtritt, auf seine Kosten, sehr lustig machten, den Sokrates ausgenommen, der, ob er gleich vorher sehr heiter und aufgeräumt gewesen war, itzt ein wenig ernsthaftes und nachdenkendes Ansehen zu haben schien. Cebes weckte ihn endlich aus seinem Nachdenken auf, indem er ihn erinnerte, uns gesagt zu haben, daß Tugenden, Laster und Mängel weder mit den Leidenschaften der Seele, noch mit den Handlungen, welche sich daraus ergäben, verwechselt werden müßten. Nun fuhr er fort, daß er diese Bemerkung gemacht habe, wie Mnesarch die Niedergeschlagenheit, eine Leidenschaft der Seele, die sich nur an ihrer Unthätigkeit zeigt, den Zorn, eine Leidenschaft der Seele, die sichtbar wird, weil sie handeln und wirken will, die Falschheit, ein Laster der Seele, das, wenn es vollkommen ist, schlechterdings nicht sichtbar ist,

und den Geiz, ein Gebrechen der Seele, das sich immer zu verbergen sucht, in eine Classe gesetzt habe, da doch diese Dinge sehr verschieden wären, und von verschiedenen Mischungen der Fähigkeiten der Seele sich herschrieben. Hierauf antwortete ihm

Cebes.

Wahrlich, Sokrates, ich verstehe Dich nicht. Denn unsre Tugenden, unsre Laster, und unsre Gebrechen haben mir immer Kräfte und Vermögen der Seele, die sie durch Erziehung, Gesellschaft u. s. w. erhält, und nicht eine Wirkung der Vermischung der Kräfte, die von der Natur der Seele selbst abhienge, geschienen. Also bitte ich Dich, wenn Du sonst noch ein wenig Muße hast, uns zu sagen, was Du unter Kräften der Seele, und dem, was aus ihrer Mischung hervor gebracht werden kann, verstehst?

Sokrates.

Darüber, mein lieber Cebes, weiß ich Dir nichts anders zu sagen, als was ich ehemals von der weisen Diotime gelernt

habe;

habe; von dieser berühmten Frau, welche die Gabe der Weissagung besaß. Es ist eben die, welche mich die Liebe kennen lehrte. Auch mich selbst kennen, hat sie mich gelehrt. — Wenn Du es wünschest: so will ich, so viel es in meinen Kräften steht, den Unterricht wiederholen, den sie mir gegeben hat. Aber, findest Du etwas daran auszusetzen, oder nimmst Du Dunkelheiten darin wahr: so würde es Diotimens Sache seyn, Dir zu antworten, und Aufklärung zu geben, nicht die meine. — Daß sie mich völlig überzeugt hat, kann ich Dir versichern. — Kann ihr Unterricht auch andre überzeugen: desto besser! Wenn nicht: so weiß ich bey der Sache nichts zu thun; denn, was ich sagen werde, ist nur ein Umriß von dem, was diese außerordentliche Frau wußte, und durch göttliche Weisheit zu wissen schien.

Eines Tages, da ich etwas später, als gewöhnlich, zu ihr kam, fragte sie mich: woher ich käme? was mir fehle? „Du bist zerstreut, sagte sie mir; blicke mich

doch

doch an! Woran denkst Du denn?" — Ich antwortete ihr: Weise Diotime, zürne nicht, mich so abwesenden Geistes zu sehen. Ich habe so außerordentliche und so schöne Dinge gehört, daß ich noch von meiner Bewunderung nicht zurück kommen kann. Ich habe einen großen Theil des Tages bey dem Micyllus von Thriasus zugebracht, der die Arzneykunde studiret, und wir haben das vortreffliche Buch des Weisen von Abdera mit einander gelesen, das von der Natur des menschlichen Körpers, von den Organen, und von den Leidenschaften handelt. — „Und was hast Du daraus gelernt, mein Lieber? antwortete sie mir." — Ich habe daraus, versetzte ich, die Quellen unsrer Tugenden, unsrer Laster, unsrer Gebrechen und unsrer Leidenschaften kennen gelernt; gelernt, daß man sie durch Zergliederung des Körpers, daß man sie in dem Sitz, in dem Mangel, in der Menge, in der Farbe, und in der Schärfe der Galle, in der Beschaffenheit der Leber, in der Langsamkeit oder Geschwindigkeit der Bewe-

gung des Blutes, in der Dickigkeit, oder Flüssigkeit desselben, in der Beschaffenheit unserer Nerven, in ihrer gegenseitigen Zusammenstimmung suchen muß; und, wahrlich, wenn ich Alles das überdenke, was der Verfasser über den Zorn, die Ueppigkeit, die Traurigkeit und die Lustigkeit sagt: so dünkt mir, daß der Weg, welchen er bey seinen Untersuchungen einschlägt, einen Mann von vielem Verstande und von vieler Einsicht anzeigt. — Aber Du lächelst, Diotime? fuhr ich fort. — Um des Gottes von Epidaurus Willen, sage mir, hat er Recht oder Unrecht? — Mein lieber Sokrates, antwortete sie mir, Du weißt, daß man mit Hülfe von Arzneymitteln, den Lauf des Blutes beschleunigen, oder verzögern, die Elasticität der Nerven vermehren oder vermindern, die Säfte versüßen oder schärfer machen kann; glaubst Du nun, daß man, vermöge eben dieses Mittels, aus dem Thersites einen Helden, oder aus dem Sohne des Nauplius einen Schurken machen könne? — Dafür bewahren

mich

mich die Götter, Diotime, versetzte ich; und nun sehe ich wohl, daß der Abderite sich irrt. — Nicht so sehr, wie Du glaubst, erwiderte sie. Du hast nicht Unrecht, den Demokritus und ihn für große Genieen zu halten; er hat Recht, die Quelle unsrer Tugenden und unsrer Laster, vermittelst der Zergliederungskunst, aufzusuchen, wenn er seinen Zweck auf die Zergliederung des Menschen, und nicht bloß des menschlichen Körpers richtet. Demokrit hat Gefühl, vermittelst dessen er von der Weichheit oder Härte der Nerven, und von der Geschwindigkeit der Bewegung des Blutes; er hat Geschmack und Geruch, vermöge welcher er von der Schärfe der Säfte; er hat Augen, mit Hülfe welcher er von der Bildung und der Lage der festen Theile urtheilen kann; aber, das, was ihm mangelt, ist das Auge, wodurch er andre Organe und andre Theile des Menschen wahrnehmen könnte, die er weder schmecken, noch sehen, noch fühlen kann, und in welchen er mit weit besserem Glück

diejenige reiche Quelle finden würde, welche er sucht. — Göttliche Diotime, erwiderte ich, Du, vor welcher die Zukunft gegenwärtig ist, und die Umgang mit den Göttern hat: o lehre mich, ich bitte Dich, ob unsre Seelen noch den Gebrauch mehrerer Organe haben, als wir schon kennen? Hierauf umarmte sie mich zärtlich, und sagte mir, was nie aus meinem Gedächtniß gelöscht werden wird, und was Ihr gleich hören sollt.

„Wie Jupiter entschlossen war, dem menschlichen Geschlecht das Daseyn zu geben: so schuf er selbst die erste menschliche Seele, ein reines Wesen, jeder Art von Sensation, und jeder Art von Thätigkeit fähig. Der einzige Unterschied zwischen diesem Wesen und dem Wesen Jupiters besteht darin, daß das letztere, vermittelst göttlicher Allgegenwart, ohne weitere Hülfsmittel, empfindet, und wirket, und daß das erstere Mittel bedarf, um zu empfinden und zu wirken, als welches denn auch die Gränzen seiner Natur ausmacht.

macht. Jupiter übergab dieses Geschlecht dem Prometheus, daß dieser das Werk vollenden, und ihm diejenigen Mittel ertheilen möchte, vermöge welcher es wirklich leben, empfinden und wirken könne. Von der Gottheit selbst war es der Wirksamkeit fähig gemacht, das heißt, es hatte diesen unbestimmten Trieb, dieses Vermögen, wollen und wirken zu kennen, so bald es die Mittel dazu besäße; oder vielmehr, das Vermögen, welches man Willenskraft (velleïtas) nennt, war mit der Natur desselben verbunden. Das Erste, was Prometheus hinzu that, war ein Behältniß für alle diejenigen Wirkungen, Sensationen, Wahrnehmungen und Ideen, welche dieses Geschlecht von außen her erhalten, und die ihm sich eindrücken sollten, und dieses Behältniß ist das, was man die Einbildungskraft nennt. Dieser Einbildungskraft, welche nicht ein Ding ist, das man sichtbar, hörbar und fühlbar nennen könnte, gab Prometheus eine unendliche Anzahl von Zugängen, oder Ausgängen, vermittelst welcher die

verschiedenen Wirkungen, Wahrnehmungen, Sensationen oder Ideen, auf unendliche Art, ihren Eingang finden, und jeder Oeffnung gab er zugleich eine Art von Röhre, welche der Wahrnehmung oder der Sensation angemessen war, die dadurch in das große Behältniß überbracht und aufgenommen werden sollten. Zur Aufnahme der Wirkungen der Wesen, in so fern sie sichtlich sind, machte er die Röhre, deren äußerstes Ende dasjenige Organ ist, welches wir das Auge nennen. Es ist dem Lichte, dem einzigen Vehikulum, welches die Wirkungen eines Wesens, in so fern sie sichtlich sind, fortpflanzen kann, analog. Um die Wirkungen der Wesen, in so fern sie hörbar sind, aufzunehmen, wurde die Röhre, deren äußerstes Ende aus demjenigen Organ besteht, das wir das Ohr nennen, gemacht, und dieses ist der Luft angemessen, dem einzigen Vehikulum, vermöge dessen die Wirkungen eines Wesens, in so fern sie hörbar sind, fortgepflanzt werden können; u. s. w. —

Weise,

Weise, heilige Diotime, erwiderte ich, erlaube mir, daß ich Dich einen Augenblick unterbrechen dürfe. Du sagst, daß diese Einbildungskraft eine unendliche Anzahl von Röhren und Zugängen habe, um die Wirkungen derer Wesen aufzunehmen, die außer ihr sind, und ich kenne denn doch nur drey oder vier solcher Organe, und alle sind materiel. Woher kommt es, daß die andern es nicht sind?

Mein lieber Sokrates, antwortete sie, es wird eine Zeit kommen, wo Du durch alle diese Röhren und alle diese Zugänge, Ideen und Sensationen erhalten wirst, und alsdann werden dir alle gleich sehr materiel scheinen; denn, wir nennen Alles dasjenige Materie, was uns Ideen, sie seyen von welcher Art sie wollen, vermittelst Organen verschafft, in deren Besitz wir uns fühlen. — Aber, Du wirst mich weiter fragen, aus welchem Grunde Du nicht durch die andern Oeffnungen, Perceptionen und Sensationen erhältst? Bedenke aber, Sokrates, daß

die menschliche Seele nicht der Allgegenwart, wie die Seele Jupiters, theilhaftig ist, und daß folglich die Wirkungen der, außer ihr, befindlichen Wesen, ihr, vermittelst irgend eines Vehikulums, überbracht werden müssen. Die Wirkung eines sichtlichen Wesens wird, vermittelst des Lichtes, fortgepflanzt, die Wirkung eines hörbaren, vermittelst der Schwingungen der Luft. Du mußt wissen, Sokrates, daß die Bewegungen aller dieser Vehikeln nicht ein und denselben Grad von Geschwindigkeit haben. Die Bewegung der Luft ist langsamer, als die Bewegung des Lichtes, und es giebt tausende von Vehikeln, deren Vibrationen noch nicht bis zu denen Röhren gelangt sind, welche zu ihrem Empfange gemacht worden. Siehe jenen glänzenden Stern des Orion; wäre er erst, seit zehntausend Jahren, aus dem Schooße der Natur hervorgegangen: so würdest Du noch Jahrhunderte warten müssen, ehe Du seine Existenz wahrnähmest; und angenommen, daß Nichts sonst sichtbar wäre, als der

glänzende

glänzende Stern des Orion: so wären eben so viel Jahrhunderte erforderlich, ehe Du wissen könntest, daß Du diesen Zugang von Vervollkommung, diese Röhre besitzest, welche Du Auge nennst. — Und so wäre nun der Mensch mit dieser Willenskraft, diesem thätigen Principio, das er vom Jupiter erhielt, und dieser viel umfassenden Einbildungskraft, diesem Behältniß aller Ideen, und aller möglichen Vollkommenheiten, ausgerüstet. Aber, Prometheus fürchtete mit Grunde, daß, unter so vielen heterogenen Perceptionen, Unordnung entstehen, und viele ohne Nutzen bleiben würden, und gerieth auf einen kühnen Einfall; er stahl einen Funken jenes göttlichen Verstandes, jenes heiligen Feuers, das unaufhörlich vor dem Throne Jupiters brennt, und seine Wirksamkeit über den ganzen Olympus verbreitet. Daraus bildete er dasjenige Organ, oder dasjenige Vermögen, welches wir Verstand nennen. Die Regierung des großen Behältnisses wurde der Vorsorge desselben anvertraut; er hat

ein Auge auf alle Perceptionen und alle Ideen, welche einlaufen; er bringt sie in Ordnung, er schaltet und waltet über sie, er vergleicht sie, er verbindet sie mit einander, und setzt sie zusammen, um aus ihnen andre zu erzeugen; mit einem Wort, seine Regierung ist gänzlich despotisch, und muß es seyn, wie bey dem Nestor, dem Palamedes, dem Ulysses; denn, so bald Democratie entsteht, und diese Ideen oder Perceptionen in Aufruhr gerathen, und den Thron des Verstandes umstürzen: so ist dieses die Verwirrung des Pentheus oder der Corybanten. — Die Menschen, die nun im Besitz dieser thätigen Willenskraft, dieser viel umfassenden Einbildungskraft, und dieses Verstandes waren, blieben noch immer sehr unvollkommene Wesen; und Prometheus war strafbar gegen die Götter geworden, ohne den Menschen nützlich geworden zu seyn. Du weißt sein trauriges Schicksal auf dem Gebürge Kaukasus, wo er sein Verbrechen, und seine Ungeschicklichkeit büßt. Aber, betrachte einmal die Folgen

gen des Fehlers, welchen er gemacht hatte. Die, mit diesen drey Fähigkeiten begabten Menschen hatten Nichts, was sie an einander knüpfte; es waren isolirte Wesen; jedes lebte nur für sich. Ihr ganzer Genuß bestand in der Empfindung, irgend ein Hinderniß aus dem Wege geräumt zu haben. Alle, diesen Individuen nützliche, und folglich ihrer Vereinigung nachtheilige und schädliche Künste, entsprungen sehr bald aus ihren großen Verstandskräften. Man durchwühlte die Eingeweide der Erde; Gold und Eisen kamen ans Tageslicht; das Mein und Dein wurden bekannt, — und die Erde wurde mit Menschenblut getränkt. — Typhoeus, Enceladus, Porphyrion, und ihre schreckliche Brut kamen hervor, und würden, wie die Früchte des Cadmus, ihr Ende gefunden haben, wenn sie nicht gegen Götter zu streiten gehabt hätten. Wie Jupiter sie zu Boden geworfen hatte, gieng er mit dem Gedanken um, das ganze Menschengeschlecht zu vernichten. Diejenige Gott-

heit, welche uns von seinem Zorn rettete, ist die Gottheit, Sokrates, welche über Deine Tage wacht; es ist Venus Urania, die himmlische Liebe! Sie näherte sich dem Throne Jupiters: „Vater der Götter und der Menschen, sagte sie, warum das schöne, von Deiner Hand angefangene Werk vernichten? Prometheus hat gefehlt; Deiner Gerechtigkeit geschieht Genüge; aber wenn ich Dir jemals den Genuß Deiner eigenen Arbeiten verschafft habe, wenn die Glückseligkeit die Frucht unsrer ewigen Liebe ist; wenn Du, in meinen Armen, die Fülle Deiner ganzen Macht genießest: so gewähre mir den Ruhm, das zu vollenden, was Du angefangen hast! Der Beherrscher des Weltalls lächelte, und küßte der Unsterblichen die Stirne. Sie stieg herab vom Olymp, und mit ihr die Götter der Liebe, die Tugenden, und Alles das, was den Himmel zum Himmel macht. Die ätherischen Düfte, die diesem himmlischen Gefolge vorhergehen, verbreiten sich über die ganze Erde. Die menschli-

menschlichen Seelen, deren Ursprung göttlich ist, trinken in vollen Zügen den Hauch dieser Gottheit in sich, wie die Pythia sich mit dem Geiste ihres Gottes erfüllt. So gleich verändert sich die Gestalt des Erdballes; die Erde schmückt sich mit Blumen; der Mensch eilt dem Menschen entgegen, ihn zu umarmen, und ihm eine ewige Liebe zu schwören. Noch mehr! Er genießt mehr im Genusse des Andern, als in seinem eigenen; er fühlt die Bedürfnisse des Andern, und erleichtert seine eigene Leiden, wenn er die Leiden des Andern erleichtert. Zum ersten Mal sah er nun das herrliche Abbild der Gerechtigkeit in dem Busen seines Bruders. Die menschliche Natur kann der Allgegenwart der Gottheit nicht näher kommen. Asträa und der Friede herrschten; das güldne Jahrhundert kam ins Daseyn. Der Blick des Vaters der Götter, wenn er zürnt, ist fürchterlich, und erschüttert den ganzen Olymp; aber, das Lächeln der himmlischen Venus klärt den Himmel und die Erde auf, und verjagt

jagt die Runzeln von der Stirn Jupiters. Bey diesem Lächeln verließ der Olymp den Olymp, und Götter und Menschen mischten sich unter einander. —

Ich rede von sehr alten Zeiten, Sokrates, fuhr sie fort; der Mensch hat das kostbare Geschenk dieser Gottheit nicht gänzlich festzuhalten vermocht; indessen hat er denn doch den Keim desselben noch, der, mit Sorgfalt gepflegt, eben dieselben Früchte hervor bringt.

Große Diotime, erwiderte ich, Deine Anatomie scheint mir, wahrlich, interessanter, als die Anatomie des Abderiten. Ich fühle Deine vier Fähigkeiten, jede derselben besonders, und ohne Vermischung mit den andern; ich fühle, daß Wollen, Wahrnehmen, Lieben und Raisonniren Dinge von gänzlich verschiedener Natur sind. Aber, verzeihe mir, daß ich Dich noch weiter belästige, und Dich bitte, mich zu lehren, wie unsre Tugenden, unsre Laster und unsre Gebre-

chen

chen aus der Vermischung dieser Fähigkeiten entspringen?

Nichts ist, nach dem, was Du mir gesagt hast, antwortete sie, leichter. Du siehst, daß die erste dieser vier Fähigkeiten, die Willenskraft, weder ein Organ noch ein Mittel ist, sondern daß sie zum Wesen der Seele selbst gehört. Sie macht die ganze Wirksamkeit derselben aus, und verkündet ihr Daseyn, indem sie sich selbst zu besondern freywilligen Entschließungen bestimmt. Wenn sie selbst sich nicht zu freywilligen Entschliessungen bestimmt: so ist sie nichts, als ein unbestimmtes Principium der Wirksamkeit, das sich durch die stärkern, von außen kommenden Antriebe, es sey von Seiten der Einbildungskraft, oder von Seiten der moralischen Empfindlichkeit, oder von beyden zusammen, zu besondern Willensäußerungen bestimmen läßt. — Die zweyte dieser Fähigkeiten, die Einbildungskraft, ist das Behältniß aller Ideen, welche von außen kommen, wel-

che der Verstand daselbst zusammen setzt, oder die Willenskraft erzeugt. — Die dritte, der Verstand, hat, zuerst, gleichsam die allgemeine Aufsicht über die Ideen, welche die Einbildungskraft enthält, und alsdann das Vermögen, diese Ideen zusammen zu setzen, zu vergleichen, und zu zerlegen; und, in so fern er die letzte Eigenschaft ausübt, heißt er, Vernunft. — Die vierte Fähigkeit, dieses moralische Principium, Mittel, oder Organ, verschafft die Sensationen von Allem, was zum Moralischen gehört. Dieses Organ hat zwey, von einander verschiedene Theile. Vermittelst des einen, ist die Seele gänzlich passiv; sie empfindet Liebe, Haß, Neid, Rachgierde, Mitleid, Zorn. Vermittelst des andern, beurtheilt, modificirt, mäßigt, weckt, oder beschwichtigt sie diese Sensationen, und bearbeitet sie gleichsam beynahe eben so, wie der Verstand die Ideen bearbeitet, welche die Einbildungskraft ihm darhält. — Und eben so, wie der Verstand, der übrigens in Ansehung

seiner

seiner Richtung auf diesen oder jenen Gegenstand, der Willenskraft unterworfen ist, das Richteramt über die determinirte Willenskraft, oder, die verschiedenen Willensäußerungen führt, und entscheidet, ob sie dem Möglichen gemäß, oder ihm zuwider sind, eben so beurtheilt der moralische Sinn, der sonst, in Ansehung seiner Thätigkeit, der Willenskraft unterworfen ist, als Richter, die bestimmte Willenskraft, und entscheidet, ob die Aeußerungen derselben der Gerechtigkeit gemäß sind, oder ihr entgegen laufen. Und, so wie der Widerspruch dem Verstande entgegen ist, eben so widersteht dem moralischen Sinne die Ungerechtigkeit, in so fern er nämlich Richter ist, das heißt, in so fern man ihn gewöhnlich Gewissen nennt.

Nun nimm einmal eine Seele an, deren Willenskraft auf nichts Gewisses gerichtet ist, das heißt, die sich nicht durch sich selbst zu ihren besondern Willensäußerungen bestimmt, sondern die sich, durch

die Antriebe ihrer Einbildungskraft bestimmen läßt, ihre Wirksamkeit zu zeigen; eine Seele, deren Verstand keinesweges dazu geübt ist, Ideen zu vergleichen, und zusammenzusetzen; eine Seele, deren Einbildungskraft so arm ist, daß sie der Willenskraft, zur Bestimmung derselben, nur einen, oder nur sehr wenige Antriebe verschafft; und endlich eine Seele, deren moralischer Sinn nichts ist, — und Du wirst ein Thier, oder ein neugebohrnes Kind haben; auch wirst Du Dir von der Natur und Stärke dessen, was man Instinkt nennt, bey einem einzigen, oder bey wenigen Antrieben der Einbildungskraft, welche die Willenskraft bestimmen könnten, leicht eine Vorstellung machen können.

Laß uns eine Seele annehmen, deren Willenskraft hinlänglich stark, deren moralischer Sinn, als Richter vernachläßigt worden, und so schwach, als reizbar ist, eine Seele, deren Verstand gebildet worden, und deren Einbildungskraft mittelmäßig

mäßig mit Ideen versehen ist, und dieses wird einen gewöhnlichen Menschen von der ersten Art geben. Du siehst leicht, daß dieser Mensch, dessen Handlungen aus der unbestimmten Willenskraft entspringen, welche durch die Antriebe der Einbildungskraft, die, vermittelst der Beschaffenheit des Körpers, mehr zu der einen, als zu der andern Art von Ideen geneigt ist, zu ihren besondern Entschließungen bestimmt wird, eigentlich von der Beschaffenheit seines Körpers abhängt, und daß, wenn wir auch seinen Verstand, als sehr gebildet, annehmen, dennoch dieser Verstand keine andere Veränderung in seinen Handlungen hervorbringen wird, als daß er sie verschlagener und verwickelter macht. Zwar werden diese Handlungen, die, nothwendiger Weise, einige Wirkungen, es mögen nun ganz gleichgültige, oder heilsame, oder nachtheilige seyn, für die Gesellschaft hervor bringen, in die Classe der Tugenden oder der Laster gesetzt; solche Menschen können,

nen, nämlich, großmüthig, freygebig, geizig, bescheiden, eitel, niederträchtig, enthaltsam, üppig, sanft und grausam seyn; aber ihre Handlungen sind denn doch eigentlich nichts, als die nothwendigen Wirkungen ihrer körperlichen Beschaffenheit; und aus dem, was ich gesagt habe, Sokrates, erhellt es augenscheinlich, daß Menschen dieser Art weder tugendhaft noch lasterhaft sind, und daß sie weder Belohnung, noch Strafe verdienen. Was die Strafen anbetrifft: so belegt die Gesellschaft sie damit, um den Verbrechen zuvor zu kommen, die der Gesellschaft schädlich sind, und welche in der Zukunft aus ihren Handlungen entstehen könnten; aber, sehr unrichtig, nennt man diese lasterhaft.

Nimm, ferner, eine Seele an, deren Willenskraft hinlänglich stark, deren Einbildungskraft, mittelmäßig, mit Ideen erfüllt, deren Verstand richtig geordnet, deren moralischer Sinn aber äußerst reiz-

bar, und bey welcher der richtende Theil dieses Sinnes schwach oder vernachläßigt ist, und dieses wird einen gewöhnlichen Menschen von der zweyten Art geben, dessen Willenskraft einzig und allein durch diese moralische Reizbarkeit zu Entschlüssen bestimmt werden wird. Es ist augenscheinlich, daß dieser Mensch, auf gutes Glück, durch die moralischen Einwirkungen, die er von außenher erhält, geleitet werden, und bald tugendhaft, bald lasterhaft, je nachdem die Vorfälle sind, die ihn treffen, scheinen wird; er wird eben so viel Mitleid mit dem Armen, welchen er für unglücklich hält, als Zorn und Haß gegen den haben, von welchem er beleidigt worden zu seyn, glaubt.

Itzt laß uns eine Seele uns denken, deren Willenskraft thätig ist, und sich mit Leichtigkeit zu besondern Willensäußerungen bestimmt, deren moralischer Sinn aber mangelhaft, oder vernachläßigt worden, oder vielmehr von dieser

wirksamen und entschiedenen Willenskraft hingerissen wird, dergestalt, daß diese nicht dieses Organes sich zur Vergleichung ihrer Ideen mit der Gerechtigkeit, oder Ungerechtigkeit bedient; deren Verstand gut gebildet ist und alle mögliche Fertigkeit, und Gewandtheit hat, und deren Einbildungskraft, endlich, lebhaft ist, und die Ideen, welche sie erhält, lange aufbewahrt, und dieses wird einen wirklich lasterhaften Menschen geben, es sey denn, daß er wirkliche Verbrechen, das heißt, Handlungen begehe, die dem, in dieser oder jener Gesellschaft eingeführten Gesetz zuwider laufen, oder daß er deren nicht, und deswegen nicht begehe, weil er den einzigen Masstab nicht hat, oder nicht gebraucht, der zur Vergleichung seiner Entschlüsse mit der Gerechtigkeit, oder der Ungerechtigkeit dienen könnte. Je vollkommener der Verstand dieses Menschen, je reicher und besser versehen seine Einbildungskraft seyn wird, um desto lasterhafter und gefährlicher wird er seyn. In

diese Classe gehören die grausamen Menschen, und die großen Bösewichter.

Endlich laß uns eine große und starke Seele annehmen, deren unbestimmte Willenskraft ihre ganze Elasticität besitzt, und sich leicht, und immer selbst zu ihren besondern Entschlüssen bestimmt, deren moralischer Sinn seine ganze Vollkommenheit und Reizbarkeit hat, deren Verstand geübt, und so vollkommen, als möglich ist, und deren Einbildungskraft alle Ideen aufnimmt und gleich klar und deutlich dem Verstande darstellt. Wenn alle diese Theile gleich vollkommen gut sind: so zeigt sich in einer solchen Seele die höchste Tugend und die wahre Weisheit zugleich. Diese Seele, Sokrates, ist das am reichsten ausgerüstete Wesen, wovon wir, in unserm gegenwärtigen Zustande, uns einen Begriff machen können, und zwischen ihm und denjenigen, welche die vier ersten Classen ausmachen, ist gar keine Vergleichung möglich. Es ist

wahr, daß der Zufall in jenen vier Classen zuweilen die Erscheinung einer einzelen, isolirten Handlung hervor zu bringen vermag, welche nur aus der Seele eines Palamedes, eines Gelon, eines Aristides entspringen zu können, den Anschein hat; aber, dieses ist nur eine vorübergehende Erscheinung, deren Quelle nicht irgend eine Tugend ist. In der Seele eines Palamedes, Gelon, Aristides sind alle Fähigkeiten gleich vollkommen, und in einer vollständigen Harmonie. Alle Handlungen, welche die Wirksamkeit dieser Wesen hervor bringt, sind einförmig, und gleichstimmig, weil die Seele, beym Entwurf derselben, sich all' ihrer Werkzeuge zugleich bedient hat. Durch eine unausgesetzte Uebung schmelzen, in solchen Seelen, die verschiedenen Fähigkeiten gleichsam zusammen, und der Augenblick, in welchem die Willenskraft sich bestimmt, ist eben derselbe, in welchem der moralische Sinn vom Recht oder Unrecht, und der Verstand von der

Mög-

Möglichkeit urtheilt, und die Einbildungskraft ihre glänzenden Reichthümer darlegt. Und dieses da ist denn auch der wahre Grund von dieser Simplicität, welche man in den Handlungen des großen Mannes mit Bewunderung und Erstaunen sieht. — Aber, ob es nun gleich wahr ist, daß wahre Tugend sich nirgends findet, als in dieser letztern Classe: so würde es denn doch nicht sehr tröstlich für die Menschheit seyn, wenn diese Classe nur aus der kleinen Anzahl vollkommener Helden bestände, von welchen ich geredet habe. Glücklicher Weise giebt es viele, minder vollkommene Menschen, die dazu gehören, und die Zierden derselben sind. Dieses sind diejenigen Seelen, deren Kräfte, oder Organe ungleiche Grade von Vollkommenheit haben, und denen folglich diejenige glückliche Harmonie, dasjenige Gleichgewicht mangelt, das aus einer gleichen Vollkommenheit aller Theile entspringt. Auch diejenigen Seelen gehören noch hieher, bey welchen

nur die minder wichtigen Organe mangelhaft sind.

Wenn man ihren immerwährenden Hang zur Tugend, zur Glückseligkeit, zur Vollkommenheit, ihre außerordentliche innere Thätigkeit, mit welcher sie sogar den Anschein des Lasters bekämpfen, betrachtet: so kann man, obgleich ihre Handlungsweisen etwas Ungleiches, und Höckerigtes zu haben scheinen, ihnen nicht ohne Ungerechtigkeit es versagen, sie in den Rang der ersten Glücklichen zu setzen; und es ist sogar evident, daß dieser schwere, ununterbrochene Kampf, der unter den Augen der, so außerordentlich kräftig mitwirkenden, unsterblichen Gottheiten geschieht, welchen eine solche Arbeit nicht mißfällig seyn kann, sie, in einem andern Zustande, zu einem Grade von Stärke und Vollkommenheit erheben wird, zu welchem die andern nur deswegen auf gemächlichere Art gelangt sind, weil sie ein wenig reicher begabt waren, oder

eine, ein wenig glücklichere Natur hatten.

Aus allen dem, was ich gesagt habe, erhellt es augenscheinlich, Sokrates, daß es, in der ersten Classe, weder Tugenden, noch Laster, noch Mängel, noch Verbrechen geben kann; daß, in der zweyten, sich weder Tugenden, noch Laster, sondern nur Fehler und Mängel finden, und Verbrechen finden können; daß, in der dritten, unter dem Anschein von Tugend oder Laster, Fehler und Mängel abwechseln, und daß die allergrößten Verbrechen darin möglich sind; daß es, in der vierten, keine Tugenden, sondern große Laster giebt, aus welchen große Verbrechen zu entstehen vermögen; und daß, in der fünften, Tugenden, zuweilen Gebrechen, keine Laster, und, nur durch Zufall, Verbrechen sind.

Es folgt ferner daraus, daß die höchste Tugend in einer außerordentlichen Schönheit der Seele, in der Thä-

tigkeit der Willenskraft, sich zu bestimmen, in der Empfindbarkeit und Wirksamkeit des moralischen Organs, in der Gewandtheit und Richtigkeit des Verstandes, in der Deutlichkeit und in dem Reichthum der Einbildungskraft, in dem Gleichgewicht, und in der gleichen und verhältnißmäßigen Vollkommenheit dieser vier Fähigkeiten, und in dem augenblicklichen, und zusammengesetzten Gebrauch besteht, welchen die Seele von dem Entschluß ihrer Willenskraft zu machen weiß; — daß die Laster aus dem zu großen Uebergewicht, entweder der Willenskraft, oder der moralischen Reizbarkeit, oder aus der bösen Anwendung der andern Fähigkeiten, der sich hieraus ergiebt, entstehen; und daß die Quelle der Fehler und Gebrechen in Nichts anderm liegt, als in der Schwäche der Willenskraft, die nicht sich selbst zu bestimmen weiß, und folglich ein Raub der Einbildungskraft und der moralischen Reizbarkeit wird. — —

Und dieses da, Sokrates, ist die wahre Theorie der menschlichen Seele, in so fern Du sie zu begreifen vermagst. Der Nutzen derselben ist dreyfach. Sie dient zur bessern Kenntniß der menschlichen Natur, zur Vervollkommung der Erziehung, und zur Verbesserung unserer Selbst. Was die Kenntniß der Menschen anbetrifft: so ist es evident, daß, wenn Du die gegenseitigen Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der Willenskraft, des moralischen Sinnes, des Verstandes und der Einbildungskraft irgend eines Individuums kennetest, Du genau bestimmen könntest, welche Tugenden, welche Laster und welche Fehler sich aus der Mischung derselben ergeben müssen. Nimm z. B. den Achilles, den Ulysses und den Diomedes, drey Personen, welche alle Fähigkeiten in einem außerordentlichen Grade von Vollkommenheit, und von Größe besitzen; Du wirst wahrnehmen, daß, bey dem Achilles eine zu heftige Willenskraft und ein zu

reizbares moralisches Gefühl, sich aller seiner übrigen Gaben bemeistern, und den richtenden Theil des moralischen Sinnes, und den Verstand zugleich verblenden. Und hieraus folget denn, daß Achilles Alles das besitzt, was zum Helden, nicht das, was zum großen Manne gehört. In dem Charakter des Ulysses beherrscht und regiert die Vollkommenheit der Einbildungskraft, und die verwundrungswürdige Gewandtheit seines Verstandes, seine thätige und starke Willenskraft vollkommen; aber, sie verdunkeln seinen moralischen Sinn, der, wenn er die Gestalt der Schlauheit annimmt, etwas von seinem Glanze verliert, und einigen Anschein vom Laster annimmt. Folglich ist Ulysses, der weise Ulysses, weder großer Mann, noch Held. Diomedes ist weniger reich begabt, als sie; aber unter seinen Kräften ist mehr Harmonie. Er ist Held, und nähert sich dem grossen Manne. — Der Sohn des Anchises hat, im Verhältniß zur Reizbarkeit

keit und Thätigkeit seines moralischen Sinnes, zu wenig Willenskraft, zu wenig Verstand, zu wenig Einbildungskraft; und so ist er zwar fromm und gut, aber schwach; der Sohn des Anchises ist weder ein großer Mann, noch ein Weiser, noch ein Held.

Was die Erziehung anbetrifft: so kannst Du, wenn Du es als Grundlage annimmst, daß diese vier Fähigkeiten das Wesentliche der menschlichen Seele in diesem Leben ausmachen, in einem Kinde, diese vier Theile, leicht und jeden besonders studieren, und den Gehalt, und die gegenseitigen Unvollkommenheiten derselben kennen lernen, und dann kannst Du diese Fähigkeiten, auf solche Art, gegen einander modificiren, daß das möglichst größte Gut, und das möglichst kleinste Uebel daraus entsprießt. Wenn eine Seele eine schwache Willenskraft, die sich nicht zu bestimmen weiß, hat, und die moralische Reizbarkeit derselben klein scheint:

so muß man die Einbildungskraft, welche die Regiererinn und Beherrscherinn der Willenskraft seyn wird, nicht bereichern. Man muß, äußerst sorgfältig, die Ideen, welche sie aufnehmen soll, auswählen, und, zu gleicher Zeit, den Verstand, welcher sie zusammensetzt und vergleicht, so sehr, als möglich, vervollkommen, damit diese Einbildungskraft, welche einst das Ganze beherrschen wird, ob sie gleich, in Ansehung des Vorraths von Ideen, so arm als möglich gehalten worden ist, dabey dennoch so gut eingerichtet und geordnet, als nur möglich, sey. Bey den seltnen Kindern, welche den richtenden Theil des moralischen Sinnes vorzüglich zu haben deutlich sehen lassen, muß man alle übrige Fähigkeiten aufs höchste zu vervollkommen suchen. Bey einem Kinde, dessen Willenskraft heftig, dessen Einbildungskraft lebhaft, und dessen moralische Empfindbarkeit schwach ist, muß man alle Fähigkeiten arm machen, um dem Uebel zuvor zu kommen; oder, man muß diese feurige Wil-

lens-

lenskraft, durch unaufhörliche, und nicht vorher zu sehende Hindernisse zu bändigen streben, und zu gleicher Zeit den Verstand, auf das möglichste, vervollkommen, damit die Ideen der Einbildungskraft sich an Ordnung gewöhnen. — Mit einem Wort, Du mußt bemerken, daß die Willenskraft, oder der Grad der Stärke im Wollen, an sich selbst, weder vermehrt, noch vermindert werden kann; aber, daß man ihn, durch Bewegungsgründe, welche man aus der Einbildungskraft, oder aus dem moralischen Sinn nimmt, zu üben, oder seine Wirksamkeit zu vermehren, oder zu vermindern vermag; — daß die moralische Reizbarkeit, dieses schönste, und unglücklichste aller Geschenke, die wir aus der Hand der Götter erhalten haben; diejenige aller unsrer Fähigkeiten ist, welche die mehrste Sorgfalt erfordert. Ist sie stark und lebhaft: so hintergeht sie uns. Der kleinste Gegenstand des wahren, oder scheinbaren Mitleides zieht sie an sich; sie wird höchst leicht zur Barm-

herzig-

herzigkeit, und Wohlthätigkeit, und zur Unterstützerinn Anderer. Wir lassen ihr mit Vergnügen den Zügel schießen, weil ihre Wirkungen alsdann, vermittelst des Guten, das daraus entspringt, den Anschein von Tugenden haben; aber, ist sie einmal ohne Zaum: so stürzt sie auch, mit eben so vieler Heftigkeit, sich auf die geringste, wirkliche, oder scheinbare Beleidigung, und ihr Haß, ihr Zorn, ihre Rache sind viel wahrere Laster, als ihr lebhaftes und zärtliches Mitleid wahre Tugend war. Hieraus folgt, daß diese moralische Reizbarkeit nie sich allein überlassen werden darf, sondern den richtenden Theil derselben und den Verstand immer zur Seite haben muß; denn, sie beherrscht die Willenskraft viel despotischer, als diese von der lebhaftesten Einbildungskraft beherrscht werden könnte, und, nur unter Begleitung des moralischen Richters und des Verstandes, wird sie zur Mutter aller Tugenden, und zur Zierde der Weisheit. — Der richtende Theil des moralischen Sinnes kann, an

sich selbst, nicht vervollkommt werden; aber, die Wirksamkeit desselben kann man vermehren oder vermindern, indem man, zu dem Ende, der moralischen Reizbarkeit ausgesuchte Gegenstände darbietet. Der Verstand ist, vermittelst einer immerwährenden oder angestrengten Uebung, der Vervollkommung fähig; und die Einbildungskraft bereichert sich durch Arbeit, und vervollkommt sich durch die Wirkungen des Verstandes.

In Ansehung des Nutzens dieser Theorie für uns selbst, so siehst Du, mit wie vieler Richtigkeit und Leichtigkeit wir zu den wahren Quellen unserer Laster und unserer Gebrechen, so tief verborgen sie auch immer seyn mögen, gelangen können; und wie wir, ihnen abzuhelfen, zugleich die wahren Mittel zur Hand finden. Wenn wir andre, nach dieser Theorie, beurtheilen: so können unbekannte Umstände uns in Irrthümer stürzen; aber, in uns selbst kennen wir jedes Verhältniß. Wenn wir, um uns zu

zu vervollkommen, unsre Kräfte, mit den Kräften des Codrus, des Solon, des Perikles, zu vergleichen hätten: so gesteh' ich, daß wir der Unpartheylichkeit unserer Urtheilskraft nicht sehr trauen dürften; aber, es ist die Rede von unserer individuellen Glückseligkeit und Vollkommenheit; und hierzu wird nichts erfordert, als die Kenntniß der gegenseitigen Stärke oder Schwäche unserer Kräfte, wie diese immer beschaffen seyn mögen. Das Mehr oder Weniger hängt von den Göttern ab. Sind wir zu dieser Kenntniß gelangt: so haben wir, anfänglich, zwar eine saure Arbeit vor uns; aber, bald höret sie auf, diese zu seyn, und wir finden dann, in einer fortwährenden Thätigkeit, die vollkommenste Leichtigkeit. Man muß verhindern, daß keine dieser Fähigkeiten der andern zu Kopfe wachse; sie dürfen nicht einander im Wege seyn, nicht gegen einander laufen, nicht sich widersprechen; man muß sie lehren, neben einander fortzurücken, sich zu lieben, zu ehren, sich,

gegen-

gegenseitig, Hülfe zu leisten, und ein harmonisches Ganze unter sich auszumachen. Dieses da ist die Vollkommenheit, zu welcher der Mensch, durch seine eigenen Kräfte, mit denjenigen Fähigkeiten gelangen kann, welche er itzt schon besitzt. Seine Vollkommenheit und seine Glückseligkeit entspringen aus dieser Harmonie, deren ich erwähnt habe; und Du kannst darauf rechnen, mein lieber Sokrates, daß Minos und Rhadamant ihr Urtheil über die Seelen nicht nach den Verbrechen und den guten Handlungen derselben, sondern, nach dem Grade dieser Harmonie fällen; — diese ist es, welche von der Reinigkeit des Gewissens, und der Stärke der Tugend entscheidet." — —

Bey diesen Worten (fuhr Sokrates fort) warf ich mich auf Diotime's Hand, und, indem ich sie mit Entzücken küßte, rief ich aus: O Diotime! mit welchem Namen soll ich, von nun an, Dich nennen; denn deine Figur ist mensch-

lich? — Mein lieber Sokrates, mein Sohn, erwiderte sie, Deine Liebe zur Wahrheit hat Dir mein ganzes Zutrauen, meine ganze Theilnehmung gewonnen: ich will wahr gegen Dich seyn. — Du hältst, wie der ganze Haufe, mich für ein Wesen anderer Art; Du irrest Dich. Die Götter sind gerecht bey der Vertheilung ihrer Gaben, und geben allen Menschen Kräfte Einer Art. Aber, in dem Umfang dieser Fähigkeiten, und in dem Gebrauch, welchen die Menschen davon machen, muß man die Quellen des grossen Unterschiedes suchen, den Du zwischen Mensch und Menschen siehst. Was uns Seher und Seherinnen anbetrifft, die wir über den übrigen Theil der Menschen erhaben scheinen: so mußt Du wissen, daß wir auf keiner andern Leiter zu der Höhe hinauf steigen, auf welcher ihr uns erblickt. Wir steigen schneller, und das ist unser ganzer Vorzug; aber freylich, ist dieser Vorzug groß. Um ihn zu erreichen, muß man Muth und Willen haben, eine große Arbeit zu unterneh-

ternehmen, Standhaftigkeit, sie auszuhalten, und Stärke, sie durchzusetzen. Auf ähnlichen Flügeln erheben sich einige glückliche Seelen. Sie überlassen sich gänzlich dem Triebe, sich zu vervollkommen; sie machen sich von Allem, was um sie her irrdisch und vergänglich ist, los; sie beschleunigen ihre Entwickelung, und neue Organe zeigen sich. Alsdann werden unsre Verhältnisse mit den Göttern unmittelbarer, und wir entdecken an dem Weltall verschiedene Seiten, die für Dich, und andre Menschen, noch in dem Nichts sind; alsdann zeigt sich das glänzende Schauspiel der Schätze der menschlichen Seele in hellem Licht, alsdann sehen wir das Verhältniß zwischen Wirkung und Ursache, dringen dadurch in die Zukunft ein, und erhalten von denen, die uns hören und sehen, ohne uns zu begreifen, den geheimnißvollen Namen von Sehern. — Mein lieber Sokrates, das Licht des Tages, das nichts sieht, was nicht sein Licht von ihm hätte, ist

nicht immer so glänzend und so schön gewesen. Es war, wie es anfieng zu seyn, in eine schwarze, dicke, undurchsichtige Schlackenrinde gehüllt; aber, die Glut seines innern Feuers, und die Energie, welche es in seinem Schooße trägt, haben es, in der Folge der Zeiten und der Jahrhunderte, von dieser Rinde befreyt; und das Weltall liegt itzt vor ihm ausgebreitet. Und dieses ist das vollkommenste Sinnbild der Seele! das würdigste Geschäft des Menschen, ist, der Sonne nachzuahmen, und sich von seinen Hüllen, in so wenig Jahrhunderten, als möglich, los zu machen. Und, ist die Seele gänzlich davon befreyt, so wird sie ganz Organ. Der Zwischenraum, der das Sichtbare von dem Hörbaren trennt, wird mit andern Sensationen ausgefüllt; alle Sensationen knüpfen sich an einander, und machen Ein Ganzes aus, und die Seele sieht das Weltall nicht, als die Gottheit es sieht, aber doch nach Art der Gottheit." — —

Diese

Diese Rede des Sokrates, mein lieber Hipponicus, afficirte uns alle auf verschiedene Art. Mnesarch schien ihn am wenigsten zu verstehen; Damon meynte, daß Diotime Recht gehabt hätte, die Vollkommenheit in die Harmonie zu setzen; Cebes hatte das Ansehen eines, von der plötzlichen Erscheinung eines großen Lichtes, in Erstaunen gesetzten Menschen, und Agathon sagte: ich freue mich, Sokrates, der schönen Gespräche Deiner Diotime; aber, findest Du nicht, daß es, zwischen der Sprache der Weltweisheit, und dem Dithyramben eine große Gleichheit giebt? — Eine große, erwiderte Sokrates; denn alle beyde werden durch die Götter eingegeben; aber der Dithyrambe, mein lieber Agathon, durch den Gott des Weines, und die Philosophie durch die Göttinn der Weisheit. — Agathon wollte antworten; aber, mein guter Nachbar, Telekles, pochte mit vielem Geschrey an meine Thüre, und rief aus allen Kräften: Simon, Simon, zu Hülfe!

fe! Meine arme Frau will verscheiden, was wird aus mir, und meinen armen Kindern werden! — Ich eilte, den armen Telekles zu trösten, und sie giengen in das Lykäum, wo Sokrates und Agathon, wie ich nachher gehört, ihr Gespräch über den Dithyramben fortgesetzt haben.

se! Meine arme Frau will verscheiden, was wird aus mir, und meinen armen Kindern werden! — Ich eilte, den armen Telekles zu trösten, und sie giengen in das Lykäum, wo Sokrates und Agathon, wie ich nachher gehört, ihr Gespräch über den Dithyramben fortgesetzt haben.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hemsterhuis, François,

Vermischte Philosophische Schriften des H. Hemsterhuis aus dem Franzö
sischen übersetzt

Bd.: Zweyter Theil

Leipzig 1782

Ph.u. 241 c-1/3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046015-1
VD18 80367518-001